J. MARTIN VELASCO

INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

SEXTA EDICIÓN



EDICIONES CRISTIANDÍÁif "

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN *

La fenomenología de la religión es una disciplina reciente. En el mundo de habla castellana ha sido, además, poco cultivada. De ahí que, en general, sea poco conocida. La religión ha sido en nuestro mundo cultural, hasta hace poco, monopolio exclusivo de teólogos y filósofos. Pero los teólogos son por principio confesionales. Se ocupan, pues, de la propia religión, como si fuese la única. Todos tienden a hacer suya la conocida sentencia de A. Harnack: «quien conoce el cristianismo, conoce todas las religiones». Los filósofos, por su parte, preocupados por la verdad del fenómeno religioso suelen centrar su estudio del mismo en la pregunta por la existencia del «objeto» del acto religioso. Más pronto o más tarde terminan por reducir su estudio de la religión a la teología, aunque por realizarla con los medios racionales que le son propios la denominen teología natural, teodicea o teología filosófica.

Teólogos y filósofos emplean dos métodos de acceso al fenómeno religioso ciertamente valiosos. Su tratamiento de la religión ilumina aspectos importantes de la misma. Tero, realizados de forma exclusiva, el tratamiento tanto teológico como filosófico de la religión se condenan a ignorar algunos de sus rasgos esenciales. Más aún, frecuentemente teólogos y filósofos parten para la elaboración de sus interpretaciones de lo religioso de las ideas previas sobre la religión vigentes como «evidencias» en la tradición religiosa o cultural a la que pertenecen. Y basta la confrontación de tales «evidencias» con los datos que aporta un mejor y más positivo conocimiento del fenómeno religioso para que aserciones brillantes y grandes temas de algunas corrientes filosóficas y teológicas fundadas sobre tales «evidencias» queden reducidos a la condición de prejuicios sin fundamento.

La situación espiritual y cultural de nuestro tiempo no permite a los teólogos y filósofos responsables perpetuar esa postura. El encuentro de las culturas, el diálogo ecuménico de las religiones, la planetarización de los problemas que afectan al hombre exigen de los filósofos occidentales y de los teólogos cristianos la consideración de las manifestaciones del fenómeno religioso surgidas en otros tiempos y en el seno de otras culturas. Por eso creemos que la fenomenología de la religión, concebida como descripción global del hecho religioso a partir de los datos de la historia de las religiones, resulta en la actualidad una aportación insustituible para la realización de la tarea de la filosofía y de la teología en relación con la religión. Tal aportación permitirá superar el «cantonalismo» y «provincianismo» que ha presidido tantas construcciones de la filosofía occidental y de la teología cristiana hasta estos

* Esta edición constituye la segunda —ligeramente corregida y bibliográficamente actualizada— de la «Fenomenología de la religión» incluida como primera parte en la obra *Filosofía de la religión*, publicada en colaboración con J. Gómez Caffarena (Revista de Occidente, Madrid 1973).

últimos años. Quien no conoce más que una lengua no conoce ninguna, decía Goethe. Quien sólo conoce una religión, repetía M. Müíler, no conoce ninguna. La fenomenología de la religión es un intento por conocer lo que es la religión a partir del testimonio que ofrecen las casi innumerables religiones de la historia humana.

Algunos temen que este planteamiento del tema de la religión desemboque en un sincretismo indiferentista para el cual todas las religiones son iguales porque ninguna, en último término, es absoluta. No han faltado lectores apresurados de la primera edición de esta obra que, sin el menor fundamento en ella, han expresado ese temor. Por eso no estaría de más recordar desde ahora que la fenomenología de la religión no resuelve este problema —propio de la filosofía de la religión y de la teología— en ningún sentido, aunque ofrece elementos indispensables para plantearlo de forma menos inadecuada. Desde ahora podemos adelantar que el conocimiento interior de otras tradiciones religiosas no lleva a la relativización indiferentista de la propia. Como en tantos otros terrenos —ese es uno de los valores del ecumenismo—, el paso por el otro es el mejor camino para el descubrimiento de las propias riquezas. «Yo sé, decía en su lecho de muerte N. Sóderblom, que mi salvador vive; me lo ha enseñado la historia de las religiones». La fenomenología de la religión no es un saber de carácter apologético. Pero es indudable que un conocimiento adecuado del fenómeno religioso, realizado desde una actitud de fidelidad a los datos y de comprensión de la actitud que se encarna en ellos, descubre su riqueza, su coherencia, su belleza y, de alguna manera, su valor, y permite, por tanto, plantear el problema de su verdad desde presupuestos más favorables.

En este sentido, creemos que el estudio de la fenomenología de la religión puede prestar algún servicio no sólo a los sujetos religiosos y a los teólogos, sino también a los estudiosos del fenómeno humano. La secularización —entendida en ocasiones como proceso irreversible de desaparición de la religión de nuestro mundo— y la íncreencia como factor determinante de nuestra cultura se han convertido en la actualidad en un a priori cultural que actúa como presupuesto de todas las interpretaciones del hombre. Desde este presupuesto son muchos los autores que intentan interpretaciones «científicas» del factor religioso —de índole histórica, sociológica o psicológica— excluyendo de antemano su contenido «sustancial» y reduciéndolo a la función que ejerce en el conjunto de la historia, de la sociedad o de la persona. Tales investigaciones tienen un valor innegable en lo que tienen de positivo. Gracias a ellas vamos consiguiendo un conocimiento más preciso y riguroso de los aspectos bien determinados del fenómeno religioso a que se aplican. Pero ninguno de ellos, ni una suma enciclopédica de los mismos, suple el conocimiento global del hecho religioso como tal que ofrece la fenomenología. Una definición puramente funcional de lo religioso resulta incapaz para distinguir lo propio de la religión frente a otros factores que ejercen funciones semejantes y para detectar lo que le constituye en factor específico.

La descripción adecuada del fenómeno religioso ayuda, además, a relativizar el hecho de la secularización moderna al descubrir procesos semejantes a lo largo de toda la historia humana y al situar debidamente el alcance del proceso en el conjunto del fenómeno religioso prestando elementos para una más justa valoración religiosa del mismo.

Nuestro trabajo aparece con el título de Introducción a la fenomenología de la religión. *No pretende ser otra cosa. Ofrece una síntesis personal de los resultados de este sector importante de la moderna ciencia de las religiones con la intención de introducir al lector en la ya abundante literatura sobre el tema y de acompañarle en su proceso —largo y esperamos que provechoso— de familiarización con el inagotable fenómeno religioso.*

Madrid, febrero de 1978

PROLOGO A LA TERCERA EDICIÓN

Esta tercera edición contiene como única novedad un apéndice bibliográfico que recoge algunas de las aportaciones más importantes a la fenomenología de la religión en los últimos años.

La difusión de la obra es indicio del interés creciente de los estudiosos de la teología en España por el fenómeno religioso. Estoy convencido de que este interés resultará provechoso para el desarrollo de los estudios teológicos, ya que la planetarización de la cultura, el encuentro de las tradiciones religiosas y la misma situación sociocultural de nuestro tiempo hacen indispensable que el estudio del cristianismo se haga atendiendo al conjunto de las manifestaciones religiosas de la historia y desde una descripción rigurosa, al mismo tiempo que fiel y comprensiva, del fenómeno religioso en su conjunto.

Desde la fecha —no tan lejana— de la segunda edición de esta «Introducción» ha cambiado considerablemente la situación sociocultural en relación con el hecho religioso. En el prólogo de la edición anterior me refería a la secularización como uno de los factores determinantes de nuestra cultura. Hoy vemos con más claridad que la secularización, entendida como proceso generalizado e irreversible de desaparición de lo religioso, se debía más a los analistas que a una tendencia real en la evolución sociocultural de los países occidentales. El racionalismo y el positivismo de no pocos medios culturales, el eclipse de valores que supone la extensión de los hábitos consumistas, la aparición de la crisis económica con la secuela inevitable de la inseguridad, la masificación que producen las aglomeraciones urbanas:' estos y otros factores han determinado el nacimiento de movimientos reformadores en las religiones tradicionales, de nuevas religiones más o menos sincretistas y de fenómenos sucedáneos de la religión que pretenden cumplir sus mismas

funciones a precios —si cabe hablar así— rebajados en lo que se refiere a la calidad de las actitudes.

En tales circunstancias, parece particularmente necesario el estudio del fenómeno religioso a partir de los datos acumulados y sedimentados por la historia de las religiones, para disponer de criterios que permitan discernir lo verdaderamente religioso de lo que son sólo formas falseadas o pervertidas de religión. Estoy convencido de que con ello la ciencia de las religiones puede rendir un servicio valioso a la causa de la religión y, en definitiva, a esa causa del hombre a la que deben servir siempre la ciencia, la técnica, la política y el conjunto de las actividades humanas.

Quiero terminar expresando el agradecimiento a mis alumnos del Estudio Teológico del Seminario, del Instituto Superior de Ciencias Religiosas y Catequética, y del Instituto Superior de Pastoral de Madrid, por el estímulo que supone el contacto siempre grato con ellos. También deseo agradecer su generosa colaboración a las personas que, con sus tareas de secretaría, biblioteca, búsqueda y encargo de libros y revistas y con el apoyo de su amistad, facilitaron mi trabajo.

Madrid, 31 de diciembre de 1982

INTRODUCCIÓN

LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN EN EL CAMPO DE LA CIENCIA DE LAS RELIGIONES

Esta obra desea ofrecer una descripción comprensiva del hecho religioso. Nuestro intento se inscribe, tanto por su objeto como por el método que emplearemos en su tratamiento, en lo que actualmente se denomina fenomenología de la religión. Con este término se designa una forma peculiar de considerar el hecho religioso, surgida en nuestro siglo en la historia de las religiones y que, junto con ella y la psicología *j* la sociología de la religión, constituye el campo más amplio de la ciencia de las religiones. La fenomenología de la religión puede ser definida en una primera aproximación a su contenido como la comprensión del fenómeno religioso en su totalidad a partir de sus múltiples manifestaciones históricas. La insistencia en la «comprensión» y la forma particular de ejercerla frente a la interpretación propia del nivel científico y la referencia a la totalidad del fenómeno especifican, como veremos en seguida, la fenomenología en relación con las otras ciencias de la religión. Esos dos aspectos específicos la emparentan con las reflexiones que sobre la religión realizan, cada una desde su propia perspectiva, la filosofía de la religión y la teología.

La situación particular de la fenomenología de la religión en el campo del estudio del hecho religioso nos fuerza a comenzar nuestra descripción del hecho religioso por unas reflexiones metodológicas que delimiten el alcance de esa descripción y su relación con el resto de las consideraciones de la misma. Tal es el objeto de esta Introducción. En la primera parte de la misma situaremos la fenomenología de la religión en la historia del estudio moderno **del** hecho religioso y trazaremos los grandes rasgos de su

todavía breve historia. En la segunda analizaremos con más detalle los diferentes momentos del método fenomenológíco y compararemos sus resultados con los que cabe esperar de la aplicación del método más estrictamente científico al estudio del hecho religioso o de la consideración filosófica y teológica sobre el mismo.

I

HISTORIA DEL ESTUDIO POSITIVO DEL HECHO RELIGIOSO

La ciencia de las religiones es ciertamente reciente. El nombre parece proceder de Max Müller, a quien se considera generalmente como su fundador *K* En el sentido estricto de estudio del hecho religioso con los métodos propios del saber científico positivo apareció en la segunda mitad del siglo xix. En este sentido, el término «ciencia de las religiones» es utilizado para designar una forma de consideración de la religión diferente de la utilizada por la teología y la filosofía no sólo por el método, sino también por su objeto. En efecto, mientras éstas se ocupaban preferentemente de Dios o de lo divino, -la ciencia de las religiones se ocupa del hecho religioso tal como aparece en la historia. Pero si en este sentido la ciencia de las religiones es muy reciente, ya desde muy antiguo existen con-

[1] Así piensa E. Hardy, *Zur Geschichte der Vergleichenden Religionsforschung:* «Archiv für Religionswissenschaft» IV (1901) 45-66; 97-135; 193-220, y G. Mensching, *Geschichte der Religionswissenschaft* (trad. francesa: *Histoire de la science des religions;* París 1955) 11. Precisiones en Pinard de la Boullaye, en su minuciosa encuesta metodológica e histórica, *L'étude comparée des religions, Essai critique* (París 1922; trad. española: *El estudio comparado de las religiones* [Barcelona [2]1964] 2 vols.), que seguiremos en nuestras citas, vol. I, pp. 90, 540-541; cf. también J. Wach, *Religionswissenschaft. Prolegómeno zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* (Leipzig 1924) 1-20. Para el conjunto de la historia de la ciencia de las religiones, cf. también W. Schmidt, *Handbuch der Vergleichenden Religionsgeschkhte* (trad. castellana: *Manual de historia comparada de las religiones, origen y formación de la religión. Teorías y hechos* [Madrid [2]1941]). También M. Eliade, *The History of Religión in Retrospect (1912-1962):* «The Journal of the Bible and Religión» 31 (1963) 98-109. J. de Vries, *The Study of Religión. A historical approach* (Nueva York 1967); también R. F. Merkel, *Zur Geschichte der Religionsphanomenologie, Eine Heilige Kirche,* vol. *ii* (1942)

sideraciones de la religión que podemos considerar precedentes más o menos remotos de la ciencia moderna de las religiones y que nos ayudan a explicar su nacimiento y a comprender su sentido. Sin pretensión alguna de exhaustividad nos referiremos a los precedentes de la Antigüedad grecorromana y a los de la época que comienza con la edad de los viajes y los descubrimientos y culmina en la época de la Ilustración.

1. EL ESTUDIO DEL HECHO RELIGIOSO DESDE * LA ANTIGÜEDAD GRECORROMANA HASTA EL SIGLO XIX

Si la religión es un hecho tan antiguo como el hombre, como parece poder concluirse de la historia de las religiones, no es extraño que desde que se tienen noticias del hombre se tengan también datos de su preocupación por la religión. Pero para que esta preocupación pudiera convertirse en estudio, descripción y comparación del hecho religioso se requerían otra serie de circunstancias que sólo en la época griega de la cultura parecen haberse dado de forma suficiente. En todo caso, es en Grecia donde tenemos los primeros testimonios de una atención expresa al hecho religioso. Esta atención tiene tres tipos de manifestaciones. El primero aparece en el interior del mundo religioso mismo y constituye un simple desarrollo de la expresión «racional» del hecho religioso a través de los relatos míticos. En un momento determinado de la evolución de la religión politeísta, ésta sistematiza los mitos en los que se ha venido expresando su creencia en los dioses y a través de esa sistematización organiza sus múltiples manifestaciones en un panteón jerarquizado. En este sentido, Homero y Hesíodo, con sus mitologías y sus teogonias, constituirían la primera manifestación de la aplicación de la razón, ya de alguna manera sistematizadora, al hecho religioso. En ellos, como en las mitologías de todas las grandes culturas de la Antigüedad, más que los rudimentos de la ciencia de las religiones tenemos los precursores de la teología. En efecto, más que describir o estudiar el hecho religioso, los poetas y los grandes «creadores» de los sistemas mitológicos se dedican a reflexionar sobre lo divino y a ordenar sus manifestaciones.

La teología mítica de Homero y Hesíodo es pronto criticada por los primeros filósofos griegos, que le reprochan su desenfrenado antropomorfismo y la sustituyen por la «teología natural», más sobria, que en lugar de tomar como objeto de su consideración las creencias y los mitos se preocupa de la explicación de la realidad

y recurre en último extremo a la realidad divina como causa última de todo lo que existe[2].

Pero la «teología natural» fue posteriormente sustituida por visiones de la realidad más escépticas en cuanto a la posibilidad de llegar a la realidad divina como causa primera y que, al verse obligadas por su escepticismo a callar sobre Dios, intentaron dar una explicación del hecho de que todos los hombres tendieran a adorarlo. Así, en los sofistas se pasa de la teología natural a la filosofía de la religión, y de ésta surgirán las primeras manifestaciones griegas de una ciencia de las religiones en sentido estricto[3].

Entre los representantes de esta última, conviene destacar a Teofrasto (320 a. C), autor, según Diógenes Laercio[4], de una *Historia de las cosas divinas,* en seis libros. Entre los autores posteriores tienen particular importancia, por los datos que ofrecen o por la interpretación del hecho religioso que proponen, Estrabón, Pausanias, Evemero, Plutarco, autor de un tratado *De Iside et Osiride,* y Marco Terencio Varrón, cuyas *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* nos han sido fragmentariamente conservadas por san Agustín[5].

Los resultados de la atención prestada por los autores de esta época al hecho religioso son importantes, aunque de valor diferente. Por una parte, los autores que describieron el fenómeno religioso tal como era vivido entre los griegos, los romanos o los pueblos con los que entraron en contacto nos legaron gran cantidad de datos sobre las religiones de esos pueblos y, además, iniciaron la comparación y sistematización de esos datos, que constituirá la tarea propia de la ciencia moderna de las religiones[6]. Por otra, a partir de los sofistas comienzan a aparecer toda una serie de interpretaciones psicológicas, sociológicas o filosóficas de la religión que preludian las que mucho más tarde divulgarán las filosofías de la religión de orientación racionalista y las primeras interpretaciones científicas sobre el origen y la naturaleza de la religión, elaboradas desde los presupuestos del positivismo.

[2] Cf. los célebres fragmentos de Jenófanes, espec. 10-16; Heráclito, Anaxágoras, Protágoras, así como los lugares clásicos de Platón y Aristóteles.

[3] Cf. W. Jaeger, *ha teología de los primeros filósofos griegos* (México) espec. cap. X.

[4] *Vida de los filósofos ilustres,* libro V.

[5] Para los datos concretos sobre esta época de la ciencia de las religiones, cf. espec. H. Pinard de la Boullaye, *op. cit.,* 1-40; W. Jaeger, *op. cit.,* espec. cap. X; Mensching, *op. cit.,* 21-41.

[6] Cf. sobre Herodoto, Polibio, Estrabón, Pausanias, ^tc, H. Pinard de la Boullaye, *op. cit.,* 10-12, 33, 43.

Así, frente a Protágoras, que en el diálogo platónico que lleva su nombre constata que «el hombre, partícipe de lo divino gracias a su parentesco con la divinidad, fue el único ser vivo que creyó en los dioses y levantó altares e imágenes divinas» [7]. Pródicos propone como explicación de la religión la adoración de los poderes benéficos y Demócrito reduce la religión a un fruto de la mala conciencia y del miedo ante los poderes superiores, mientras que otros, como Critias, hacen nacer la adoración de lo divino de la necesidad de buscar un fundamento interior para la moral[8]. Particular importancia tiene la crítica epicúrea de la religión, a la que considera basada en el miedo; esta idea constituye, como es sabido, la base de la crítica de la religión contenida en el *De rerum natura* de Lucrecio[9].

Es curioso observar que en la literatura religiosa oriental, ya muy desarrollada en esta época, no se produce un estudio objetivo del fenómeno religioso, sino, a lo más, una especulación metafísica surgida de la propia literatura religiosa tal como la que se contiene en las Upanishads. G. Mensching explica este fenómeno por el hecho de que el estudio objetivo de la religión presupone un distanciamiento en relación con la misma, que se produce en esta primera Ilustración de la tradición occidental que es la época clásica de la filosofía griega y que no tiene paralelo en la tradición de Oriente [10].

Tal vez por esta misma razón la época patrística y medieval del pensamiento cristiano no conoce el estudio positivo del hecho religioso. Existen, es verdad, contactos reales entre el medio helenístico-romano y cristiano en la primera parte de este período y entre el cristianismo, el judaismo y el islamismo en la época medieval. Pero este contacto ha dado lugar a valoraciones apologéticas de esas religiones más que a verdaderas comparaciones con ellas. Estas valoraciones apologéticas se dividen, por lo demás, en dos grandes grupos, presentes desde el comienzo del pensamiento cristiano, uno de los cuales condena toda forma de religión no cristiana como puro error —*dii gentium sunt daemonia*—• y otros, en cambio, aceptan algunos elementos de esas religiones como elementos de una pedagogía divina de la humanidad o de una divina condescendencia.

[7] Protágoras, 322 A.

* Cf. W. Jaeger, *op. cit.;* cf. también Pinard de la Boullaye, *op. cit.*, 21-40.

' Sobre la religión de Epicuro, cf. A. J. Festugiére, *Épicure et ses dieux* (París 1946).

[10] Cf. *op. cit.*, 40-41.

Todavía en plena Edad Media va a intervenir un factor que determinará un cambio de actitud a este respecto; nos referimos a los viajes de personajes occidentales a países del Oriente y los relatos de los mismos sobre los cultos de las poblaciones que conocieron. Entre esos viajes sobresalen, por el interés de sus relatos, los de Marco Polo y Juan de Monte Corvino al Extremo Oriente y los de Jourdain de Severac a Persia[n]. Roger Bacon, que en más de un aspecto se adelanta al siglo xm en el que vivió, puede ser considerado como precedente de la atención de la época moderna a los cultos no cristianos y del afán de comparación que suscitará su descubrimiento. En él encontramos una primera tipología de las religiones, que se dividen en los cinco apartados siguientes: *pagani puri,* que veneran las realidades naturales como los bosques, las aguas y otras muchas cosas; *idolatrae,* que veneran cosas hechas por mano de hombre y entre los que clasifica a los budistas y politeístas; *Tartán,* es decir, los mongoles, que unen el monoteísmo a la práctica de la magia y toda clase de sortilegios; *sarraceni* o musulmanes, y *judei*[12]. Todos estos tendrían, según Bacon, una serie de ideas comunes que sólo se explicarían aceptándolas como innatas en el hombre.

La era de los descubrimientos iniciada a finales del siglo xv aporta a Europa un caudal inmenso de materiales, coleccionados por los conquistadores, los misioneros y comerciantes, relativos a la vida y las cosumbres de los pueblos colonizados, en los que se contienen numerosos datos sobre sus creencias religiosas. Con ella se inicia una nueva etapa del estudio del hecho religioso que se extiende prácticamente hasta el nacimiento, en el siglo xix, de la moderna ciencia de las religiones.

En esta larga etapa debemos distinguir diferentes elementos. El más importante es, sin duda, la aportación de materiales sobre la religión de las culturas precolombinas de América, de las grandes culturas y religiones de la India, China y Japón, y, posteriormente, de las poblaciones primitivas de África. En él hay que destacar por su importancia los relatos de Bernal Díaz del Castillo, Bernardino de Sahagún, J. de Acosta, etc., en relación con las culturas centro

[11] H. Pinard de la Boullaye, *op. cit.,* 123-124; cf. también, en pl aspecto concreto a que se refiere el título, H. de Lubac, *La rencontre du Bouddbisme et de l'Occident* (París 1951) espec. 7-48. Sobre el conjunto de la cuestión, cf. P. Damboriena, *La salvación en las religiones no cristianas* (Madrid 1973) 54-90; 100-150.

[u] Cit. en Mensching, *op. cit.,* 46.

y sudamericanas [13], las relaciones de la nueva Francia y las cartas edificantes de los misioneros jesuitas franceses [M]; las obras del padre Mateo Ricci y R. de Nobili sobre los cultos en China y la India, respectivamente; los documentos procedentes de las poblaciones africanas[15], y, posteriormente, ya en el siglo xvm, la obra de P. Lafitau, misionero en el Canadá, sobre «las costumbres de los salvajes americanos comparadas con las de los primeros tiempos».

Estos mismos relatos contienen de ordinario apreciaciones casi siempre superficiales basadas en una comparación apresurada de las costumbres religiosas que describen con las de la religión judía o cristiana [16]. Pero a estas obras fundamentalmente descriptivas hay que añadir las interpretaciones del material ofrecido en ellas. Tales interpretaciones se sitúan en dos niveles diferentes. Las primeras consisten en intentos de comparación de las religiones paganas con el judaismo, el cristianismo o «la religión de los primeros tiempos de la humanidad». A este grupo pertenecen las obras de Selden, J. Spencer, de Jurieu, Vossius, etc.[17], a las que conviene añadir la obra de Brosses sobre *El culto de los dioses fetiches* [18], que expone una de las teorías sobre el origen de la religión que perdurará hasta el nacimiento de la ciencia de las religiones propiamente dicha [19], y la bastante posterior de B. Constant, que contiene ya rasgos de la consideración romántica de la religión [20].

Pero los datos llegados a Europa sobre las religiones no cristianas dan lugar a un segundo grupo de intentos de interpretación del hecho religioso. Este se sitúa decididamente en el nivel filosófico y está determinado por los principios del racionalismo y la Ilustración imperantes en Europa durante los siglos xvu y xvm. Como ejemplos del mismo baste remitir al iniciador del deísmo inglés, Herbert de Cherbury, a la obra de D. Hume sobre la historia natural de la religión, a la interpretación de los orígenes de las fábulas y los oráculos de Fontenelle, a las explicaciones de la religión de Voltaire y los enciclopedistas franceses y, por último, a *La religión*

" Pinard de la Boullaye, *op. cit.,* 184ss.

14 *Ibíd.,* 185.

15 *lbíd.,* 189.

16 *Ibíd.,* 187ss.

17 A. Bros., *Aperen historique sur l'histoire des religions,* en M. Brillant y R. Aigrain, *Histoire des religions* I (París 1953) 11-12.

18 Pinard de la Boullaye, *op. cit.,* 223-225.

" Cf. E. E. Evans Pritchard, *Theories of Primitive Religión* (Oxford 1965; trad. castellana: *Las teorías de la religión primitiva* [Madrid 2 1976] 41).

20 *De la religión considerée dans sa source, ses formes, et ses développements* (París 1824-1831); cf. Pinard de la Boullaye, *op. cit.,* 247, n. 50.

dentro de los límites de la simple razón, de Kant, que resume y culmina todas las interpretaciones anteriores.

Los rasgos característicos de la explicación racionalista de la religión son el retorno a las explicaciones de su origen a partir del miedo, la admiración ante las realidades naturales, la ignorancia y la astucia de la clase sacerdotal[21]; la comparación entre las creencias de los pueblos recientemente descubiertos y las de las grandes culturas del Extremo Oriente con la religión cristiana[n] y, sobre todo, el establecimiento de una religión natural o de la razón, cuyo contenido se reduce en términos generales a la afirmación de la existencia de un ser supremo y a la práctica de una moral fundada en la razón del hombre y desde la que se juzgan y critican las diferentes religiones positivas[23].

El movimiento de absorción de la religión por la razón filosófica culminará en la obra de Hegel, aun cuando éste tenga el mérito de haber proseguido la tarea kantiana de estudio filosófico de la religión positiva y haya realizado un esfuerzo considerable de tipologización y sistematización de las diferentes religiones consideradas como realizaciones históricas de la idea de la religión[24].

Dentro todavía de la Ilustración alemana va a iniciarse una nueva forma de consideración de la religión que culminará en la época del romanticismo. Autores representativos de esta tendencia son G. E. Lessing, Herder y, finalmente, F. W. J. Schelling[a] y F. Schleiermacher. Conviene anotar que ninguno de estos autores supera enteramente el principio racionalista básico según el cual el hombre debe ser considerado como medida del hecho religioso. Pero todos ellos prestan atención a los elementos no racionales contenidos en el hecho religioso y se preocupan más de la individualidad

[21] Cf. D. Hume, *Natural History of Religión* (Londres 1757); Fontenelle, *De l'origine des fables,* ed. crítica por J. R. Carré (París 1932).

[22] Cf., por ejemplo, Ch. de Brosses, *Du cuite des dieux fetiches ou paralléle de Vancienne religión de l'Egypte avec la religión actuelle de la Nigritie* (1760).

[23] Cf. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklarung* (Tubinga 1932); H. Duméry, *Critique et Religión* (París 1957) cap. 2, pp. 46ss, y, como ejemplo de esta actitud, I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid 1969).

[24] Cf. su *Philosophie der Religión* (trad. francesa de J. Gibelin, *Lecons sur la philosophie de la religión* [París 1959]).

[25] Cf. especialmente su *Philosophie der Offenbarung* y su *Philosophie der, Mythologie, 2* vols., nueva edición (Darmstadt 1966). En esta última obra Schelling abre nuevas perspectivas para la comprensión del mito y el símbolo y expone ideas interesantes sobre la «evolución» del monoteísmo al politeísmo.

histórica religiosa y de la evolución de sus formas, abriendo camino a la convicción, claramente expresada por Schleiermacher, de que la religión es un dominio específico de la conciencia y de que, por tanto, no puede ser comprendida más que por sí misma[26], y a la insistencia sobre la importancia que posee en ella el sentimiento[27].

2. LA CIENCIA MODERNA DE LAS RELIGIONES

En este apartado expondremos las doctrinas más importantes sobre la naturaleza y el origen de la religión surgidas de la aplicación sistemática al estudio del hecho religioso de los métodos propios de las ciencias positivas hasta la aplicación a este estudio del método fenomenológico.

La aplicación de tales métodos supone lo que se ha llamado la «emancipación de la ciencia de las religiones» [ffl] de la doble tutela a que hasta ese momento se había visto sometida: la tutela de la filosofía de la religión, con su preocupación predominante por criticar la validez del hecho religioso, y la de la teología, con sus preocupaciones apologéticas de defenderla. El término de ciencia que se aplica desde ahora al estudio del hecho religioso expresa la prevalencia que en él va a tener la descripción de los hechos positivos, siguiendo métodos diferentes en sus distintas etapas; pero también indica la tendencia de la mayor parte de sus representantes a explicarlo como un fenómeno cultural más.

Los resultados de los distintos autores van a ser, como veremos en seguida, muy diversos y en muchas ocasiones contradictorios entre sí, pero la mayoría de ellos están determinados por unos principios comunes que constituyen los presupuestos que han regido la comprensión y la realización de la ciencia de las religiones a lo largo de todo este período. Antes de entrar en el análisis de los principales sistemas expondremos, pues, brevemente estos presupuestos comunes a todos ellos.

[M] *Reden über die Religión* (trad. francesa: *Discours sur la religión* [París 1944] 306ss.).

[27] Sobre estos autores, cf. Mensching, *op. cit.*, 59-72.

, [a] Cf. Mensching, *op. cit.*, 72-75; J. Wach, *op. cit.*, 1-20.

a) *Presupuestos comunes a las primeras elaboraciones de la ciencia de las religiones*

El primero es el principio, heredado de la época del racionalismo y de la Ilustración, según el cual la religión no puede ser otra cosa que un producto cultural del hombre, aparecido en una época determinada de la historia. De acuerdo con este presupuesto, el carácter de «sobrenaturales» que las diferentes religiones se atribuyen queda descalificado como incompatible con la absoluta independencia de la razón humana, la cual impide la aceptación de cualquier realidad que se presente como sobrenatural. Por eso no es exagerado afirmar que las teorías elaboradas desde este presupuesto, a pesar de su pretensión de científicas, son tan dogmáticas como las surgidas en las filosofías del siglo xvm[29].

El segundo presupuesto de casi todas las teorías a que vamos a referirnos es el esquema «positivista» de interpretación de la historia propuesto por Comte en su *Filosofía positiva*[x], en el que la religión pertenece al primer estadio mítico, ficticio o teológico de la historia, sustituido posteriormente por el metafísico, el cual habría sido superado a su vez por el estadio positivo instaurado con el advenimiento de la ciencia.

Desde esta previa comprensión de lo religioso se explica perfectamente la tercera característica común a todas las teorías que expondremos y que puede definirse como «la obsesión por los orígenes» del hecho religioso[31]. En efecto, si el hecho religioso es un hecho cultural producto del hombre, deberá haber surgido a partir de un estadio no religioso anterior, que la pregunta por su origen debe descubrir. De ahí que todas las teorías que llenan este período de la ciencia de las religiones, al mismo tiempo que explicaciones de la naturaleza del hecho religioso, constituyen otros tantos intentos por descubrir su origen, por llegar al momento primero de su aparición.

[29] E. E. Evans Pritchard, *op. cit.*, 31-34; cf. también M. Eliade, *Zum Verstandnis primitiver Keligionen:* «Antaios» 10 (1969) 337-345.
[30] En cuanto a la explicación de la religión, Comte hace suya la interpretación de De Brosses, *op. cit.*, según el cual se habría pasado del culto de cosas inanimadas o vivas al politeísmo y de éste al monoteísmo; cf. *Cours de Philosophie Positive* (⁵1892); lecciones 52-54; precisiones en Pinard de la Boullaye, *op. cit.*, 371.
[31] Cf. M. Eliade, *Die Suche nach den Ursprüngen der Religión:* «Antaios» VI (1965) 1-18; Marc Bloch habla de la «Hantise des origines», cit. en E. E. Evans Pritchard, *op. cit.*

Pero tal vez el rasgo común más característico de todas estas explicaciones, que abarcan la segunda mitad del siglo xix y los primeros años del xx, sea el empleo generalizado que todas ellas hacen de un esquema rigurosamente evolucionista para explicar el nacimiento y desarrollo de las religiones. Las diferentes doctrinas se dividen, desde el punto de vista de la utilización del esquema evolucionista, en teorías del progreso o de la degeneración, según se representen el proceso evolutivo como un desarrollo constante a partir de las formas más elementales —que es el caso más frecuente— o como una degeneración desde las formas más perfectas a las menos perfectas. Pero en ambos casos se considera la religión —como, por otra parte, la sociedad, el arte y la cultura en general— como un organismo o sistema natural que tiene un curso obligado de desarrollo que se deja reducir a principios o leyes generales [32]. La trasposición del esquema evolutivo a la explicación de la historia de la cultura fue realizada por H. Spencer, quien intentó un resumen de toda la historia desde los principios del evolucionismo, resumidos en estos cuatro principales: el desarrollo social está sometido a una ley general perfectamente uniforme; la evolución adopta constantemente las mismas formas y pasa por los mismos estadios; la evolución procede paso a paso y las mutaciones resultan prácticamente insignificantes; y la evolución es siempre progresiva [j3]. Por otra parte, este esquema evolutivo no se aplica tan sólo &\ problema de la religión, sino a todos los campos de la investigación científica: biología, etnología, economía, etc. La aplicación de este esquema fue posible porque para muchos de los autores a que nos referiremos la ciencia de las religiones, como la etnología en la que ésta se basa, es prácticamente una simple ciencia natural.

Por último, las teorías que vamos a exponer como más importantes dentro de este primer período de la ciencia de la religiones, se caracterizan por la utilización de un método común: el método «comparativista», término con el que los fenomenólogos actuales de la religión designan el empleo incorrecto del método comparativo. En efecto, la comparación, como veremos más adelante, es un momento necesario del método fenomenológico para el estudio de la religión, pero debe partir del reconocimiento de la especificidad de los conjuntos a los que pertenecen los rasgos comparados y de la previa situación histórica y cultural de los mismos. El compara-

[32] E. E. Evans Pritchard, *op. cit.,* 26-27.
[33] Cf. G. Widengren, *Evolutionism and the Problem of the Origin of Religión:* «Ethnos» 2-3 (1945) 57-96.

tivismo, por el contrario, se contenta con la semejanza externa de elementos aislados procedentes de las más diferentes áreas culturales para establecer relaciones de parentesco o de dependencia entre las religiones a las que pertenecen esos rasgos aislados [M].

Todos los reproches que acabamos de acumular sobre los primeros intentos de la ciencia de las religiones se refieren, como puede verse, a la utilización e interpretación que ofrecen de los datos positivos manejados. Sobre los datos mismos no ha dejado de reprocharse a alguno de sus representantes la falta de contacto directo con los hechos y la falta de criterio y de rigor en la valoración de los mismos[35]. Pero es indudable que en este aspecto la obra de todos los representantes de la ciencia de las religiones en esta primera etapa ha supuesto una aportación muy valiosa de la que siguen sirviéndose en buena medida incluso las más sobrias interpretaciones del fenómeno de la religión de nuestros días.

b) *F. Max Müller y la mitología natural*

Max Müller (1832-1900) es, sin duda, el iniciador de la ciencia moderna de las religiones [36]. R. Pettazzoni llama a su *Mitología comparada* (1856) «el acta de nacimiento de la ciencia de las religiones» [37]. Entre los diferentes aspectos de su obra aludiremos tan sólo brevemente a su concepción de la naturaleza y del origen de la religión y al método filológico que le llevó a ella.

Max Müller parte de una idea de la religión emparentada hasta cierto punto con la de Schleiermacher. En el hombre existe, según

[34] Cf. *Finará* de la Boullaye, *op. cit., 22ss;* 233ss; cf. también *Quelques précisions sur la méthode comparative:* «Anthropos» 5 (1940). Cf. un resumen de este artículo y referencias a otros en L. Salvatorelli, *Introduzione bibliográfica alia scienza delle Religioni* (Roma 1914) 39-42; R. Pettazzoni, *II método comparativo:* «Numen» 6 (1959) 1-15; C. J. Bleeker, *The Phenomenological Method*, en *The Sacred Bridge. Research into the Nature and Structure of Religión* (Leiden 1963) 1-12; U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni* (Roma 1964); citado según la traducción alemana, *Probleme der Religionsgeschichte* (Gottinge) 9-12; E. E. Evans Pritchard caricaturiza el método comparativo denunciando sus excesos y lo califica de ilustrativo porque servía, según él, para ilustrar las suposiciones del historiador tomadas como hipótesis, *op. cit.,* 24-25.

[35] Cf. E. E. Evans Pritchard, *op. cit.,* 16ss.

[3é] Entre sus principales contribuciones a la misma se encuentra, sin duda, el que fundara en 1897 una de las más importantes colecciones de textos religiosos: *The Sacred Books of the East.*

[37] // *método comparativo,* cit., 1.

él, un sentido de lo divino concebido en términos de infinito. Pero esta idea no es el producto de una revelación o de un particular instinto religioso, sino que se deriva, como todas las otras ideas, del contacto sensible con la realidad. *Nihil est in fide quod non fuerit in sensu.* Son las realidades naturales que escapan a la disposición del hombre las que le procuraron la idea de infinito y el material del que formaría las divinidades. Pero el término medio de todo este proceso lo constituye el lenguaje, y es el análisis del mismo el que le permitirá explicar la aparición de los mitos y de los dioses que aparecen en ellos.

Para Max Müller, los términos abstractos han sido formados en todas las lenguas tardíamente. Todas las palabras que expresan ideas inmateriales se derivan de palabras que designan cualidades sensibles. En un principio las palabras designaban los objetos por una de sus cualidades: el brillante, el fuerte, etc. Pero el hecho de que un objeto poseyera diferentes cualidades y de que una cualidad fuese poseída por diferentes objetos origina el fenómeno de la polionimia y la homonimia. En el primer momento, las diferencias entre los distintos objetos significados y sus atributos representados por las palabras es clara, pero pronto se oscurece esta claridad y los distintos nombres dan lugar a distintas realidades en las que se personifican los que en un principio no eran más que nombres diferentes. Así, por ejemplo, casi todos los pueblos eligieron el cielo brillante para indicar el infinito, del que tenían una especie de presentimiento, pero posteriormente surgen los malentendidos, y primero se considera el cielo como lugar donde mora el infinito y después se convierte al propio cielo en divinidad. Así los nombres se convierten en dioses —*nomina, numina*—, y los mitos que nos relatan las acciones de los mismos son, sencillamente, unas «enfermedades del lenguaje», «una fase inevitable en el crecimiento del lenguaje. El origen de la mitología... es siempre el mismo; es el lenguaje que se olvida de sí mismo» [x]. Los dioses no son, pues, otra cosa que los atributos con que se han designado en un principio las realidades superiores, convertidas en entidades personales como consecuencia de haber olvidado su primitivo carácter de atributos. También las religiones pueden, pues, ser consideradas como «enfermedades del lenguaje».

La explicaciones de las mitologías, védica y griega sobre todo, por Max Müller y su escuela llegaron a extremos difícilmente aceptables que pronto los desacreditaron hasta el punto de que se escri-

Comparative Mythology (1865) 65.

biera un panfleto en el que se defendía irónicamente que Max Mü-Uer no era otra cosa que un mito solar[39].

En relación con la primera forma de religión a que da lugar ese conocimiento del infinito a que nos hemos referido *, Max Müller defendió el henoteísmo en un sentido que se transformó a lo largo de su obra. En un principio, henoteísmo significa «un concepto vago de la divinidad que no implica todavía ni unidad ni pluralidad»[41]. Tal concepto tiene, sin duda, relación estrecha con la forma de religión que Schelling describe como primera en su filosofía de la mitología[ü]. Pero más tarde, al constatar que en los *Veda* existen innumerables dioses, pero que con frecuencia sus fieles consideran en cada momento a aquel al que veneran como supremo o único, acuña el término de *cathenote'ismo* para designar ese hecho, al que define como forma primitiva de religión[43].

La interpretación de la religión por Max Müller es característica de toda una etapa de la ciencia moderna de las religiones, y con ella se relacionan toda una serie de intentos de explicación de la misma a partir del método filológico y numerosos esfuerzos por explicarla a partir de la mitología.

Joachim Wach[44], en un intento de clasificación de la ciencia moderna de las religiones anterior a la fenomenología, establece un segundo período en el que la investigación se amplía a otros campos, particularmente la etnología, la sociología y la psicología, y que tendría su comienzo en la obra de C. P. Tiele, *Introducción a la ciencia de las religiones*[4S]. En la imposibilidad de referirnos a todos sus representantes, procederemos aduciendo como ejemplos de la forma de enfocar y resolver el problema de la religión las teorías de algunos de sus representantes más significativos[¥i].

39 Cf., para una reíerencia a los distintos lugares en que Max Müller expone su doctrina, L. Salvatorelli, *op. cit.,* 122-124; para una exposición de la misma, Pinard de la Boullaye, *op. cit.* I, 350; E. E. Evans Pritchard, *op. cit.,* 42-45.

40 Precisiones sobre su naturaleza en Pinard de la Boullaye, *op. cit.* I, 356-357.

41 Pinard de la Boullaye, *op. cit.,* 355.

42 *Philosophie der Mythologie* I, loe. cit., lección 8, pp. 175ss.

43 Pinard de la Boullaye, *op. cit.* Para los lugares en que Max Müller expone su concepción del henoteísmo, cf. Salvatorelli, *op. cit.,* 128-130; W. Schmidt, *op. cit.,* 55ss.

44 *Vergleicbende Religionsforschung* (Stuttgart 1962) 35ss; trad. castellana de la edición inglesa de la obra: *El estudio comparado de las religiones* (Buenos Aires 1967).

45 *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap, 2* vols. (Amsterdam 1897-1899).

46 Para el análisis completo, cf. las obras citadas de Pinard de la Boullaye, W. Schmidt, E. E. Evans Pritchard, L. Salvatorelli, etc.

c) £7 *animismo de E. Tylor*

La obra fundamental de este etnólogo, a quien se reconoce generalmente gran valor y que ejerció una influencia enorme en su tiempo, es *Cultura primitiva*[4?]. En ella expone Tylor una explicación de la naturaleza y del origen de la religión que se propagó entre los científicos de la época con el nombre de animismo. Lo esencial del animismo puede resumirse en los puntos siguientes. Existe una definición de la religión que comprende el mínimo de los rasgos que se encuentran en todas las formas religiosas y que designa la forma más rudimentaria de religión: «la creencia en seres espirituales». Tylor explica primero detalladamente cómo llegó el hombre primitivo a esa creencia y describe después el proceso que llevó del animismo a las formas más perfectas de la vida religiosa.

El hombre primitivo llegó a la creencia en espíritus de la mano de una serie de fenómenos que le permiten constatar en sí mismo la presencia de un principio de acción diferente del cuerpo. Reducido éste a una casi completa inactividad, su interior actúa, por ejemplo, en los sueños, en los fenómenos de éxtasis o de trance y en la misma muerte tal como es vivida en las poblaciones primitivas. Tales fenómenos conducen a la afirmación de la existencia del alma. Esta le lleva a creer en la existencia de espíritus de los muertos, a los que pronto considerará como seres benéficos o peligrosos para su vida. Pronto el primitivo atribuyó la presencia del mismo principio a las realidades del mundo y a los fenómenos naturales, especialmente aquellos que se le imponían por su poder, su rareza o su eficacia sobre la propia vida. Esa creencia le llevó a venerar tales espíritus, es decir, a las formas más variadas de politeísmo, y de él, por purificación y jerarquización de los dioses, se habría llegado a los monoteísmos que representan las formas más evolucionadas de la religión[48].

La teoría animista se propagó rápidamente a casi todos los cam-

[47] *Primitive culture, 2* vols. (Londres 1871).

[48] *Primitive culture,* cit., espec. caps. XI-XVII; exposición del mismo en Pinard de la Boullaye, *op. cit.* I, 363-370; W. Schmidt, *op. cit.,* 85-89; E. E. Evans Pritchard, *op. cit.,* 48ss. La teoría animista guarda cierto parentesco con la defendida por H. Spencer en sus *Principios de sociología (The Principies of Sociology)* (Londres 1882) espec. caps. XX-XXII, conocida con el nombre de *manismo,* que propone el culto de los espíritus de los antepasados como origen de todas las formas religiosas y recuerda en parte las antiguas explicaciones evemeristas (cf. descripción en las mismas obras citadas en las notas anteriores).

pos del conocimiento histórico[m], de la etnología y la ciencia de las religiones de la época, y pasó a ser modelo y presupuesto de explicación para algunas formas de teología, para estudios sobre el Antiguo Testamento, los pueblos de cultura clásica y la psicología de los pueblos. Pero actualmente es considerada como una teoría superada, en primer lugar por haberse superado los presupuestos generales desde los que se construyó y, además, por la fuerza misma de los datos que la etnología y la ciencia de las religiones han acumulado y que han utilizado las teorías que expondremos a continuación[50].

W. Schmidt discute los hechos aducidos por Tylor en confirmación de su teoría y puntualiza casi todas sus afirmaciones. Sin entrar en detalles, podemos afirmar que el fundador del animismo desconoce una serie de hechos tan extendidos, o incluso más universales que la creencia en espíritus, tales como la creencia en un poder superior y la presencia de la figura de un ser supremo, hechos que invalidan radicalmente la interpretación animista. Por otra parte, los hechos en que se funda el animismo no parecen característicos de las capas más antiguas de civilización ni tan universales como creyó Tylor. Por último, incluso en las áreas en que aparece no agota el comportamiento religioso de sus habitantes, que, junto a la creencia en espíritus, muestran otras formas de creencia independientes del fenómeno animista.

d) */. G, Frazer. La magia, origen de la religión*

La obra más importante de este autor es *La rama dorada*[51]. Esta obra monumental comprende toda una serie de estudios relativos a los más diferentes temas de etnología y de ciencia de las religiones. De ella retendremos tan sólo su comprensión de la magia y su explicación del nacimiento de la religión a partir de ella.

Frazer representa una concepción «psicológico-intelectualista» de la magia. Según ella, la magia es una actitud emparentada con la ciencia y diametralmente opuesta a la religión. Magia y ciencia suponen un mundo sometido a leyes, mientras la religión supone un mundo sometido al capricho de los espíritus. Ciencia y magia son,

[49] Cf. W. Schmidt, *op. cit.*, 89-92.

[50] Críticas detalladas del animismo en Schmidt, *op. cit.*, 92-99; E. E. Evans Pritchard, *op. cit.*, 49ss; Bianchi, *op. cit.*, 41ss; Widengren, *op. cit.*

[51] *The Golden Bough*, 1.ª ed., 2 vols. (Londres 1890); 3.ª ed., 12 vols. (Londres 1907-1913). Existe una traducción castellana abreviada de esta obra, *La rama dorada* (México "1969), realizada sobre la edición inglesa, abreviada por el autor, de 1922. Nosotros citaremos según esta traducción.

pues, actitudes psicológicamente idénticas, aunque la una verdadera y la otra falsa. La magia es para Frazer una pseudociencia fundada en la falsa utilización de los principios de semejanza y de contacto o contagio [52].

Desde esta concepción de la magia, Frazer sistematiza los fenómenos culturales de acuerdo con una ley que reproduce la de los tres estadios de Comte. La humanidad habría pasado sucesivamente por la magia, la religión y la ciencia. Cuando los hombres caen en la cuenta de que no pueden dominar las fuerzas superiores como quisieran con la magia, recurren a la religión. La magia es, además, anterior a la religión por constituir un hecho psicológicamente más simple que la idea de seres personales que utiliza la religión. En confirmación de su interpretación aduce Frazer el hecho de que los pueblos más rudos de que tenemos conocimiento —determinadas tribus de Australia— no poseen religión, sino sólo ritos mágicos[53].

La concepción que Frazer propone de la magia comenzó a ser criticada ya a principios del siglo por H. Hubert y M. Mauss[54], y desde entonces ha sido revisada en casi todos sus puntos. Así, se afirma en general que no está demostrado que toda magia sea «simpatética» o se base en el principio de semejanza. Existen actos claramente mágicos que utilizan el principio de oposición, y se ha observado que tales principios son simplemente los que rigen las conductas simbólicas.

A partir de la crítica de la concepción frazeriana de magia se ha criticado igualmente su explicación del origen de la religión. En efecto, la asociación de ideas que supone la magia no es anterior a la concepción de seres personales. Tampoco puede probarse que las tribus australianas a que se refiere Frazer no tengan religión. Por otra parte, se reprocha con razón a Frazer que no haya caído en la cuenta de que, junto a la magia, los primitivos realizan acciones regidas por una «mentalidad científica», con lo que se hace insostenible el esquema evolutivo que él propone. Hoy día puede considerarse conclusión general de la etnología y la ciencia de las religiones que entre los pueblos primitivos magia y religión coexis-

[52] *La rama dorada, lA-lG.*
[53] *Ib'td.,* 81-87.
[54] *Esquisse d'une théorie genérale de la magie:* «L'Anné Sociologique» (1902-1903) 1-140. Sobre el período de la historia de las religiones que abarca de 1912 a 1962, cf. M. Eliade, *The History of Religions in Retrospect (1912-1962):* «The Journal of the Bible and Religión» 31 (1963) 98-109, donde se ofrecen datos sobre los autores de los que nos ocupamos a continuación y de otros muchos que hemos debido excluir por razones de espacio.

ten como «dos reacciones psicológicas diferentes». La magia y la religión son consideradas como «dos componentes extremadamente antiguos de la visión humana del mundo». Por eso podemos concluir con Goldenweiser: *«La rama dorada* está superada como teoría, aunque es indispensable como colección de datos sobre la religión primitiva» [55].

R. R. Marett, con su «dinamismo preanimista», toma el relevo de las explicaciones de la religión propuestas por los etnólogos anteriores a él y modifica detalles del método y de sus teorías sin modificar el esquema general de las mismas. Por eso los resultados a que llega son, en definitiva, semejantes. Marett insiste en el carácter «activo» de la mentalidad primitiva. Los primitivos no son, según él, los «filósofos fallidos» que nos presentaban las teorías anteriores: «Las religiones primitivas son más que pensadas, danzadas». Anteriormente al animismo existe un estadio «mágico-religioso» determinado por la creencia en el *mana,* poder impersonal —de ahí el nombre de dinamismo con que se designa su teoría— que determina, según él, la aparición de lo sagrado v que da lugar a los innumerables tabúes que lo separan de lo profano [56]. De la idea de poder impersonal resumida en la noción de *mana,* central, junto con la concepción emocional de la magia, en la doctrina de Marett, nos ocuparemos más adelante por el influjo que ejerce sobre los primeros fenomenólogos. Dejando, pues, para entonces su valoración, pasamos a exponer la concepción de la religión de la escuela francesa de historia de las religiones tomando como ejemplo a su más caracterizado representante.

e) *Emile Durkheim y la interpretación sociológica de la religión*

Durkheim plantea el problema del origen de la religión en términos un tanto diferentes, ciertamente más realistas que los de sus predecesores del siglo xix. «No existe expresamente un instante radical en el que la religión haya comenzado a existir; de ahí que la cuestión del origen de la religión no haya de entenderse en el sentido de un primer comienzo absoluto» [57]. Para él se trata más bien de

[55] Cit. en G. Widengren, *op. cit..* 70ss; E. E. Evans Pritchard, *op. cit.,* 52ss; W. Schmidt, *op. cit.,* 131.

[56] Cf. *The Threshold of Religión* (Londres 1909); E. E. Evans Pritchard, *op. cit.,* 67-71; W. Schmidt, *op. cit.,* 140-141.

[57] *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (París 1912). Nosotros citamos la 4.ª ed. (París 1960) 10-11.

«encontrar un medio de discernir las causas, siempre presentes, de las que dependen las formas más esenciales del pensamiento y de la práctica religiosa» [S8]. Si toma como material de su estudio las formas primitivas es por creer que su simplicidad le permitirá más fácilmente el acceso a las formas elementales y esenciales. Pero, a pesar de estas salvedades, Durkheim sigue planteando el problema de la religión en términos semejantes a los de las teorías que hemos criticado hasta ahora. Así, para él, se trata de «explicar» las causas que componen el fenómeno religioso, dando por supuesto que, cualquiera que sea la dignidad y la validez que se descubra en él, no por eso debe tener el sentido que el creyente le da [w], porque Durkheim está convencido de antemano de que «la religión no es más que una manifestación natural de la actividad humana».

El método comparativo que adopta para describir lo que las diferentes religiones tienen de común le fuerza a establecer una primera definición heurística de la religión que le permite determinar los hechos «religiosos» a partir de los cuales definirá el fenómeno religioso. En nuestra exposición de la explicación sociológica de la religión por E. Durkheim analizaremos los tres puntos siguientes: en primer lugar, su definición previa de la religión; en segundo lugar, su descripción del totemismo como forma elemental de la religión, y por último, su reducción de la religión a hecho social. A esta descripción añadiremos algunas consideraciones sobre el influjo de Durkheim en la escuela sociológica francesa y las críticas que más frecuentemente se oponen a su doctrina.

Durkheim comienza por criticar las definiciones de la religión establecidas a partir de la noción de sobrenatural o de misterio, dando a este término un sentido pobre que se aproxima al de verdad oculta, o las establecidas en torno a la idea de la divinidad [w]. Su definición comienza por constatar la diferencia que separa al conjunto de los aspectos del fenómeno religioso, como orden de lo sagrado, del resto de los fenómenos humanos, u orden de lo profano. Lo sagrado se caracteriza, en primer lugar, por la superioridad sobre lo profano y la supeditación de este segundo orden al de lo sagrado. Pero esta superioridad no basta para caracterizar la diferencia de ambos órdenes. Su diferencia es mucho mayor, «es absoluta»; mayor que la que separa el bien del mal, ya que estas nociones son

[58] *lbíd.,* 11.
[59] *lbíd.,* 597.
[60] *Les formes élémentaires...,* cit., 33-49; también, *Be la dejinition des phénoménes religieux:* «L'Année Sociologique» II (1898).

especies del género, común a ambas, de lo moral. Lo sagrado y lo profano constituyen dos mundos que no tienen nada en común. Se trata de una heterogeneidad de «esencia» o «naturaleza» que hace que para pasar del uno al otro se exija la total transformación del individuo. De ahí el carácter de tabú que acompaña a todas las realidades sagradas[61]. Pero esta diferencia en relación con lo profano no basta para definir lo religioso, porque de ella participan también los fenómenos mágicos, que, como los religiosos, se sitúan en una radical diferencia de lo profano sin confundirse por eso con ellos. El elemento diferenciador de lo religioso es su condición de hecho socialmente compartido. «Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que hace profesión de aceptarlas y de practicar los ritos que las acompañan». «El mago tiene una clientela, no una Iglesia»[ei]. La referencia a un grupo social caracteriza y especifica todos los elementos del fenómeno religioso. Por eso Durkheim propone como definición de la religión previa a su encuesta positiva la siguiente: «Sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral llamada Iglesia a todos los que las aceptan»[a].

Desde esta comprensión de lo religioso, y tras haber criticado las explicaciones del animismo de Tylor y del «naturismo» de Max Müller, expone Durkheim el «totemismo como religión elemental». El totemismo, que él estudia fundamentalmente en algunas tribus centroaustralianas, puede ser considerado como religión porque está definido por toda una serie de tabúes y constituye una expresión de la vida colectiva. Así, pues, los capítulos centrales de la obra de Durkheim constituirán una prueba de estas dos afirmaciones: el carácter sagrado del totemismo y su condición de hecho social.

El totemismo se basa en la constatación de que en la mayor parte de las tribus australianas existe un grupo fundamental, el clan, basado en dos características: en primer lugar, todos sus miembros se consideran unidos, más que por las relaciones de parentesco que puedan existir entre ellos, por el hecho de que todos ellos llevan el mismo nombre. En segundo lugar, todos los miembros del clan se encuentran emparentados con una realidad natural, el tótem, que lleva el mismo nombre que el clan[M]. El tótem puede pertenecer al orden de los fenómenos naturales, al reino vegetal o, como en la

[61] *Les formes elémentaires...*, cit., 49-58; espec. 50, 58.
[62] *Ib'td.*, 60-62.
i [s5] *Ib'td.*, 65.
[64] *Ib'td.*, 142ss. •> . \

mayor parte de los casos, al animal. De ordinario se trata de una especie más que de un individuo concreto. Pero más que las precisiones sobre la materialidad del tótem nos interesa su significado y su calidad de sagrado. El tótem es para el clan la realidad sagrada por excelencia. De su sacralidad se derivan la de los animales o plantas que llevan su nombre y la de los miembros del clan determinado por el parentesco con él. El hecho de que realidades diferentes aparezcan como igualmente sagradas lleva a Durkheim a la conclusión de que la «sacralidad por excelencia» no es ninguna de esas realidades, sino «una especie de fuerza anónima, impersonal, que se encuentra en cada una de esas realidades» [tó], representada bajo la forma sensible del tótem. Esa fuerza tiene al mismo tiempo valencia física y moral y puede definirse por lo significado en el término melanesio de *mana.* El totemismo no consiste, pues, en la adoración de las realidades sensibles que constituyen el tótem, sino en el reconocimiento y la veneración de una potencia superior representada sensiblemente en él.

La explicación de la religión a partir del totemismo consistirá sencillamente en explicar en qué consiste esa fuerza impersonal y cómo se ha producido su aparición bajo la forma del tótem. La respuesta de Durkheim está preparada por todo su razonamiento anterior. El tótem simboliza, como acabamos de ver, un poder superior equivalente a lo divino. Pero al mismo tiempo simboliza a la sociedad de la que es emblema y lazo de unión. El tótem es, pues, símbolo de Dios y de la sociedad, y esto se debe a que Dios y la sociedad son lo mismo, o, en otras palabras, a que la fuerza superior simbolizada por el tótem no es otra cosa que la misma sociedad.

Para demostrar esta conclusión, Durkheim intenta mostrar que la «sociedad tiene todo lo necesario para despertar en los espíritus, por la simple acción que ejerce sobre ellos, la sensación de lo divino» [t6]. Como lo divino, la sociedad mantiene sobre sus miembros el sentimiento de la permanente dependencia y constituye la fuerza sobre la que se apoya su confianza. Así, Durkheim cree poder concluir que la experiencia religiosa es realmente específica, pero que el Dios que el creyente interpreta como personalidad mística no es otra cosa que la sociedad en la que nace. La raíz, la fuente de la experiencia religiosa, es la sociedad, «la sociedad es el alma de la religión»[67].

[65] *Ibíd.,* 269.
* *Ibíd.,* 295.
[67] *Ibíd., Conclusiones,* 595-609; cf. 605ss, donde Durkheim distingue, sin embargo, su interpretación de la del materialismo histórico.

La utilización por la sociedad del simbolismo totémico es explicada por Durkheim por la fuerza cohesiva que poseen los símbolos externos y por la razón más profunda de que sólo en la expresión exterior se realiza la comunión de los sentimientos interiores de los miembros del clan[68].

Las tesis de Durkheim encontraron confirmación en los estudios de la escuela francesa de historia de las religiones de orientación sociológica, y particularmente en los estudios de H. Hubert y M. Mauss sobre la magia y el sacrificio[69]. Las críticas a la obra de Durkheim han sido numerosas y pueden ser agrupadas en dos grandes categorías. Algunas se refieren a la reducción del fenómeno religioso a sus componentes sociales y aparecerán en nuestra exposición cuando, al descubrir el método fenomenológico, mostremos la especificidad y consiguiente irreductibilidad de lo religioso. Otras se basan en la refutación de las tesis del totemismo y en la crítica del material etnológico en que se fundan. Estas últimas han puesto de relieve, en primer lugar, la inadecuación de la dicotomía sagrado-profano en los términos en que la establece Durkheim. Aun reconociendo, como muchos fenomenólogos han hecho y nosotros haremos más adelante, la existencia de esos dos órdenes de realidad y de dos formas humanas de relación con el mundo, se hace difícil la interpretación de la heterogeneidad entre los mismos en los términos de diferencia irreductible de «naturaleza» y de «esencia» que Durkheim utiliza. Como confirmación de la mayor flexibilidad que es preciso conferir a esa distinción, baste aludir al hecho de la variabilidad y constante transformación de las hierofanías, es decir, de las manifestaciones objetivas de lo sagrado[70].

En relación con los datos australianos en que se apoya su interpretación se ha observado que el clan no es la unidad primaria de agrupación de las poblaciones australianas, sino que sucede a la horda, por lo que, si la función de la religión consiste en mantener la solidaridad de los grupos, serían las hordas las que deberían haber instituido los ritos productores de la exaltación colectiva que ha dado origen a la religión[71]. Por otra parte, el fenómeno totémico,

[68] *Ibíd.*, 329ss.
[m] *Esquise d'une théorie genérale de la tnagie:* «L'Année Sociologique» (1902-1903) 1-140. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice:* ibíd. II (1899); trad. castellana en Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano,* en *Obras* I (Barcelona 1970) 143, 248; Durkheim influye también sobre Lévy-Bruhl y su influencia se observa todavía en la obra relativamente reciente de R. Caillois, *L'homme et le sacre* ('1939).
[70] Cf. E. E. Evans Pritchard, *op. cit.*, 109-110.
[71] *Ibíd.*, 110.

que es el centro de la argumentación de Durkheim, no presenta en todas las culturas, ni siquiera entre las poblaciones australianas, los rasgos que Durkheim le atribuye, y existen culturas primitivas, tan simples y tan antiguas como las australianas que sirven de base a las conclusiones de Durkheim, en las que, o no se da el fenómeno totémico o éste no tiene el carácter religioso que la escuela sociológica le atribuye[72].

f) *W. Schmidt y el monoteísmo primitivo*

Como última teoría sobre el origen y la naturaleza de la religión de la etapa de la ciencia de las religiones anterior a la fenomenología proponemos el monoteísmo primitivo defendido por el religioso católico W. Schmidt y su escuela de historia de las religiones de Viena. De la vastísima obra de W. Schmidt nos fijaremos en los tres puntos que nos parecen más importantes: la renovación del método, la acumulación de datos relativos a la existencia del ser supremo y la interpretación de los mismos en la teoría del monoteísmo primitivo y de la revelación primitiva.

El método histórico que Schmidt utiliza viene a subsanar un error de base que viciaba el estudio del hecho religioso por los métodos evolucionistas anteriores. Para éstos, como vimos, el hecho religioso constituye un hecho natural al que se aplican las mismas leyes de la evolución de las realidades naturales. Por otra parte, hemos podido ver cómo en la mayor parte de los casos el sentido de la evolución era determinado a partir de una hipótesis previa a la que se terminaban por adaptar los hechos. El método histórico parte de la convicción de que el hecho religioso es una realidad humana y, como tal, histórica. Por eso, para estudiar su origen y evolución como los de cualquier otra institución humana considera imprescindible insertarlo en el contexto cultural al que pertenece y determinar con precisión la época del mismo en que ha surgido.

[72] Para estas cuestiones, A. van Gennep, *L'État actuel du probléme totémique* (París 1920). También A. Goldenweiser, *Religión and Society. A Critique of Entile Durkheim's Theory of the Origen and Nature of Religión:* «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods» XIV (1917) 113-124. J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, 4 vols. (Londres 1910). Resumen de obras relativas al totemismo en L. Salvatorelli, *op. cit.*, 107-113. También W. Schmidt, *op. cit.*, 113-125. Para una visión, ciertamente parcial, del estado de la cuestión, C. Lévy-Strauss, *La totémisme aujourd'hui* (París [3]1969). Discusión de la tesis de Lévy-Strauss, en *The structural Study of Myth and Totemism* (Londres 1967; trad. castellana: *Estructuralismo, mito y totemismo* [Buenos Aires 1970]).

Estos principios determinan los momentos concretos de la aplicación del método histórico al estudio del hecho religioso. W. Schmidt se sirvió para su establecimiento de los precedentes de etnólogos alemanes como Fr. Ratzel, J. Frabenius y, especialmente, B. Ackermann y Fr. Graebner. No podemos entrar aquí en una descripción detallada del método histórico, pero queremos anotar las principales características de su utilización por el P. Schmidt para mejor valorar su explicación del origen y la naturaleza de la religión[73].

El método histórico procede, como los anteriormente descritos, por comparación, pero esta comparación comienza por establecer que los datos comparados pertenecen a la misma *unidad cultural*. Para ello distingue los diferentes tipos de civilización y determina la distribución de los mismos en el espacio, llegando al establecimiento de mapas que señalan la repartición geográfica de las diferentes culturas. Dentro de una misma unidad cultural existen diferentes estratos o capas que pueden ser ordenados cronológicamente; por último, existen relaciones de las diferentes unidades culturales entre sí que originan formas culturales de mezcla o de contacto. La aplicación de toda una serie de criterios muy precisamente desarrollados permite el descubrimiento de las relaciones entre las diferentes culturas a que pertenecen los hechos humanos que se estudian y su situación cronológica en el orden de la evolución cultural de la humanidad. De esta forma, el método histórico elaborado por W. Schmidt llega a la conclusión de que existen fundamentalmente tres etapas en la evolución cultural de la humanidad primitiva: la propiamente primitiva, en la que el hombre se encuentra en el estadio de la recolección de los frutos naturales, sin cultivar la naturaleza, y contentándose con lo que ella espontáneamente le ofrece. La etapa primaria, que representa el estadio en que se inicia la elaboración o el cultivo de la naturaleza, y la etapa secundaria, en la que se mezclan tipos de culturas primarias entre sí o de algunas de éstas con culturas primitivas.

En cada una de estas etapas el método histórico permite señalar diferentes círculos culturales, de cuyo contacto surgen posterior-

[73] Para una descripción detallada, cf. H. Pinard de la Boullaye, *op. cit.* II, 231-287; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 vols. (1912-1955) espec. vol. I ([2]1926). Un resumen de las cuestiones metodológicas y de los resultados en *Manual de historia comparada de las religiones*, loe. cit. Observaciones críticas al método en los prolegómenos escritos por A. Brelich a *Histoire des Religions* I, ed. por H.-Ch. Puech (París 1970) 44; trad. castellana: *Historia de las religiones. 1: Las religiones del mundo antiguo* (Madrid).

mente círculos mixtos y más complejos. La determinación de cada uno de estos tipos culturales permite descubrir el tipo de institución social, de régimen económico y de formas de religión que les corresponde, así como el área geográfica que ocupan[74].

Pero, aun siendo importante, no son las cuestiones metodológicas las que han hecho célebre el nombre del padre Schmidt en la ciencia moderna de las religiones. El valor más importante de su obra está en el enorme caudal de datos que acumuló en su monumental obra sobre *El origen de la idea de Dios* a favor de la tesis establecida por A. Lang sobre la existencia de la figura del ser supremo entre las poblaciones más primitivas conocidas.

Ya en 1899 A. Lang, después de haber militado en las filas del animismo, criticaba los puntos fundamentales del sistema y descubría en tribus australianas, tenidas por claramente primitivas, la existencia de la figura de un ser, semejante a lo que el hombre medio de nuestros días llama Dios: ser supremo, creador, padre y responsable del orden moral[75]. El entusiasmo entonces reinante en favor del animismo y, tal vez, la condición de hombre de letras, novelista y poeta de A. Lang[76] hicieron que su tesis pasara desapercibida durante largos años. El padre Schmidt confirmaría a lo largo de toda su extensa obra la validez fundamental de esta afirmación de Lang sobre el ser supremo. En síntesis, los doce volúmenes de *El origen de la idea de Dios* confirman, con materiales tomados prácticamente de todas las áreas culturales, que en todos los círculos de cultura más primitiva aparece la figura del ser supremo, aun cuando no en todos aparezca con la misma fuerza, mientras que esta figura se difumina en los círculos posteriores de cultura[77]. No entramos ahora en el análisis de esta figura de la divinidad, que estudiaremos más adelante con detenimiento. Baste aludir a la unanimidad moral que se ha creado entre fenomenólogos e historiadores de la religión en cuanto a su existencia.

Pero no contento con aducir datos, el padre Schmidt los interpretó aplicando a esta figura los rasgos del monoteísmo cristiano y ofreciendo a partir de ellos una explicación del origen de la religión según la cual ese monoteísmo constituiría la forma primitiva de religión —explicable a partir de una revelación primitiva— de

[74] Cf. *Manual...*, cit., 234ss; Pinard de la Boullaye, *op. cit.* I, 564-565.
[75] *The Making of Religión* (Londres 1899) espec. 2." parte.
[76] Cf. M. Eliade, *Die Suche nach den Urprüngen der Religión:* «Antaios» VI (1965) 7-11.
[77] *Der Usprung der Gottesidee*, loe. cit., vol. II-XII.

la que se derivarían las demás formas religiosas por una evolución regresiva.

Estos dos últimos elementos de la obra del gran etnólogo de Viena han sido casi unánimemente criticados. Como veremos más adelante, la presencia de la figura del ser supremo no basta para calificar de monoteístas las religiones en las que aparece. Por otra parte, en toda la obra del padre Schmidt sigue latiendo la preocupación por los orígenes de la religión y el esquema evolucionista —aunque de sentido contrario— de los historiadores de la religión del siglo xix, que el advenimiento del método fenomenológico ha superado [78].

g) *Algunos resultados de este período de la ciencia de las religiones*

No creemos justo terminar la exposición y,crítica de las teorías sobre la naturaleza y origen de la religión propuestas por la ciencia de las religiones en este primer período de su época moderna sin aludir a algunos de sus resultados positivos y al avance que todas ellas supusieron en el conocimiento del hecho religioso. En primer lugar, todas esas teorías han supuesto la superación de la excesiva racionalización de la religión propia de la teología y la filosofía de la religión de los últimos siglos. La ciencia de las religiones ha puesto de relieve que la religión es un hecho humano complejo cuya esencia no agotan los elementos racionales por importantes que sean. A partir de esa ciencia se ha hecho imposible reducir el estudio de la religión a la teología o a la teodicea.

Un segundo resultado importante de este primer período de la ciencia de las religiones es la ingente cantidad de datos acumulados por sus representantes sobre las casi innumerables formas del hecho religioso en todas las áreas y en todos los estratos culturales de la historia humana. Es verdad que no todos estos datos han sido establecidos con suficiente rigor crítico, pero a lo largo de este período

[78] Cf., entre otras críticas, a las interpretaciones de W. Schmidt, G. van der Leeuw, *Phanomenologie der Religión* (Tubinga 1933). Nuestras citas siguen la traducción francesa, *La religión dans son essence et dans ses manifestations* (París 1955) 155-159; E. Mühlmann, *Das Problem des Urmonotheismus:* «Theologische Literaturzeitung» 78 (1953) 705ss, con la réplica de P. Schebesta en «Anthropos» 49 (1954) 689ss; R. Pettazzoni, *Das Ende des Urmonotheismus:* «Numen» V (1958) 161-163; C. Ciemen, *II cosidetto monoteísmo dei popoli più primitivi:* «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» V (1929) 157-172.

puede observarse cómo ese rigor se ha ido despertando y afinando a medida que el contacto con los datos se hacía más directo y se perfeccionaban los métodos para su estudio. Dentro de este apartado conviene aludir expresamente a las numerosas colecciones de textos y tradiciones religiosas que se han ido dando a conocer.

En este período se ha asistido, además, a una creciente multiplicación de los puntos de vista para el estudio científico del hecho religioso, dando así lugar al nacimiento de las diferentes ciencias de la religión. De la historia de las religiones considerada como un apartado de la antropología y de la etnología ha surgido la historia de las religiones como disciplina independiente y, a partir de ella, la psicología y la sociología de la religión. El crecimiento de las diferentes ciencias de la religión ha influido, además, de forma positiva y enriquecedora sobre las consideraciones tradicionales de la religión, es decir, la teología y la filosofía, en la medida, todavía no muy grande, en que sus cultivadores se han dejado instruir por sus resultados.

Por último, la acumulación de datos sobre el hecho religioso en todas las áreas y estratos culturales ha desterrado del campo de la ciencia una serie de prejuicios ideológicos que durante los primeros lustros de este período pasaban por evidencias científicas. Así, ningún cultivador serio actual de la ciencia de las religiones aceptará como científicamente comprobada la tesis de la existencia de un estadio arreligíoso de la humanidad, ni siquiera de ninguna de las culturas de las que se tienen noticias, como sostuvo durante algún tiempo, sin éxito, J. Lubbock [79]. Tan sólo las explicaciones marxistas del hecho religioso continúan manteniendo afirmaciones semejantes, pero tales afirmaciones se basan, más que en hechos, en el supuesto previo de que la religión no es más que una expresión de la forma de economía y de la consiguiente ordenación social de las poblaciones. A partir de este supuesto, la «ciencia marxista» de las religiones distingue las religiones primitivas de las sociedades primitivas desprovistas de clases sociales, las religiones de los estadios intermedios y las de los pueblos organizados en clases sociales enfrentadas. La más antigua época cultural de la humanidad sería una época atea. Frente a las afirmaciones contrarias de la «ciencia burguesa», la ciencia marxista cree que «los hechos y testimonios auténticamente científicos llevan a la convicción de que la humanidad, en la más antigua época de su existencia, no ha conocido ninguna

[79] *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man* (Londres 1870, '1912).

forma de religión... Los documentos arqueológicos de esta época no ofrecen datos sobre la existencia de una religión. La religión no es un hecho biológico y no podía ser heredada de sus orígenes animales. La religión representa más bien una superestructura que se produce en una fase determinada de la evolución de la sociedad humana y descansa sobre una base precisa. La época inicial de la humanidad fue, por tanto, una época arreligiosa»[80]. Las afirmaciones que acabamos de transcribir son justificadas, más que por hechos positivos, por dos razones ideológicas: la existencia del hombre primitivo estaba dominada por el trabajo, y ese hombre no tenía la posibilidad de pensar en la contradicción entre sus exigencias y lo que la naturaleza le ofrecía, por lo que no tenía la base para la aparición de las ideologías. Por otra parte, las condiciones económicas, culturales y sociales no habían hecho surgir la alienación del trabajo organizado desde la posesión por unos pocos de los medios de producción ni, por tanto, la alienación del hombre, que es el presupuesto necesario para la aparición de la religión[81]. A esta explicación del origen de la religión, la «ciencia marxista» añadirá las razones clásicas desde la ilustración griega de que la religión ha surgido por la ignorancia de las leyes de la naturaleza y la experiencia del dominio de unos hombres sobre otros[n].

Sobre tales interpretaciones del hecho religioso baste aludir al hecho de que los datos acumulados por la ciencia de las religiones de este primer período las hace aparecer como puramente gratuitas y fundadas tan sólo sobre presupuestos ideológicos. Por eso, en la «crítica y confrontación» que acompaña a la exposición que acabamos de citar como segunda parte del mismo artículo podemos leer, entre otras críticas, a la «ciencia marxista» de las religiones: «La existencia de un primer período arreligioso de la humanidad no es confirmado por prueba alguna realmente científica»[83], con lo que no se hace más que expresar una convicción generalizada en la ciencia actual de las religiones, convicción que ha sido posible en gran

[80] Cf. M. O. Koswen, *Abriss der Geschichte und Kultur der Urgesellschaft* (Berlín 1957; 35.ª ed. rusa original [Moscú 1953]). Citado en Maconi, *Religión in sowjetischer Sicht*, en *Sowjetsystem und demokratiscke Gesellschaft*, vol. V (Friburgo de Br. 1972) 614-615.
[81] *Ibíd.*, 615.
[82] *Ibíd.*
[83] *Ibíd.*, 627. Sobre este problema puede consultarse también Tullio Teutori, *El problema del ateísmo primitivo*, en *El ateísmo contemporáneo*, vol. I, tomo II (Ed. Cristiandad, Madrid 1971) 553-562, y A. Anwander, *El problema de los pueblos ateos*, en *ibíd.*, 563-574.

parte gracias a los materiales acumulados durante este primer período al que acabamos de referirnos.

Como resumen de nuestra valoración del mismo podríamos afirmar que los datos recogidos por los científicos de ese período siguen constituyendo un material precioso para el estudio del hecho religioso, aun cuando las interpretaciones de esos datos propuestas durante esta etapa de la ciencia de las religiones hayan estado frecuentemente viciadas por los prejuicios desde los que eran elaboradas y por la insuficiencia de los métodos con que eran estudiadas[84].

La aplicación del método fenomenológico al estudio de esos datos va a intentar superar tales deficiencias. Por eso constituye una nueva fase de la ciencia moderna de las religiones, y su exposición merece más detenida atención por nuestra parte, sobre todo si se tiene en cuenta que nuestra descripción del fenómeno religioso seguirá las líneas generales de este nuevo método. Para mayor claridad dividiremos nuestra exposición en dos partes. En la primera expondremos la historia de la aplicación del método fenomenológico al estudio del hecho religioso y las diferentes corrientes surgidas de esa aplicación. En la segunda intentaremos una exposición crítica de los diferentes aspectos del método fenomenológico y resumiremos los resultados más importantes obtenidos de su aplicación.

[84] Sobre la historia de las religiones propiamente dicha durante el período en que se desarrolla la fenomenología de la religión, cf. M. Eliade, *The Hislory of Religión in Retrospect,* loe. cit.

..*;-. II

EL MÉTODO FENOMENOLOGICO Y SU APLICACIÓN AL ESTUDIO DEL HECHO RELIGIOSO

1. HISTORIA DE SU DESARROLLO Y PRINCIPALES REPRESENTANTES

El término «fenomenología» procede, como se sabe, del campo de la filosofía y ha sido utilizado con diferentes significados, especialmente por Hegel y por Husserl. Aplicado al estudio de la religión, se refiere, en general, a un método de interpretación del hecho religioso que se distingue por su pretensión de totalidad —estudia el hecho religioso en todos sus aspectos— y por tomar como punto de partida para esa interpretación todas las posibles manifestaciones del mismo a lo largo de la historia. La interpretación fenómenológica se distingue, además, por su insistencia en una «comprensión» del hecho que, partiendo del respeto de su especificidad, renuncia a explicarlo por reducción a cualquier otro tipo de fenómeno. Entendido en este sentido amplio, el método fenomenológica de la ciencia de las religiones remite, aunque sólo de una forma lejana, a la fenomenología como método filosófico y como filosofía en el sentido husserliano del término y tiene también elementos de contacto con el método de comprensión comparativa elaborado principalmente por Dilthey para las ciencias del espíritu[85].

Históricamente, el término aparece en la ciencia de las religiones antes de que Husserl explicitara su comprensión técnica del mismo. El primer proyecto de fenomenología de la religión aparece en la primera edición (1887) del célebre *Manual de historia de* • *las religiones,* escrito por P. D. Chantepie de la Saussaye [8é].

En la parte fenomenológica de su historia de las religiones, el célebre historiador holandés se propone lograr una definición no,

[85] Cf. Vancourt, *La phénotnenologie et la foi* (París 1953) 55ss.

[tó] *Lehrbucb áer Religionsgeschkhte,* 2 vols. (Friburgo de Br. 1887-1889) 48-116; en colaboración (²1897). La parte fenomenológica sólo aparece en la primera edición, y debido a las críticas que suscitó esa supresión en la cuarta edición de la misma obra, publicada por A. Bertholet y E. Lehmann, éste reemplazó la primitiva fenomenología por un capítulo dedicado al «mundo de las manifestaciones y de las ideas de la religión». Cf. E. Hirschmann, *Phánomenologie der Religión* (Wurzburgo 1940) 3. Esta obra constituye una investigación histórica y sistemática sobre la fenomenología de la religión y el método fenomenológico en la ciencia de las religiones,^que seguiremos con frecuencia en esta primera parte histórica de nuestra exposición.

apriórica de la religión a partir de la cual pueda sistematizar los datos de la historia de las religiones sin imponerles otro orden que el que se destaca de los datos mismos. Para él, la fenomenología de la religión constituye una parte de la ciencia de las religiones que se sitúa entre la historia de las religiones y la filosofía de la religión. Esta se divide a su vez en metafísica de la religión y psicología de la religión, mientras la historia de las religiones tiene como partes principales la etnografía y la historia propiamente dicha. El objeto de la fenomenología son las religiones de la tierra como concreciones históricas de una religión presente en todas ellas. Esta religión «esencial» consiste en la fe en unas fuerzas sobrehumanas y la adoración de las mismas[87], y su presencia es lo que distingue a los fenómenos religiosos de los hechos puramente profanos. Desde esta comprensión de la fenomenología, Chantepie establece una clara clasificación de las manifestaciones religiosas en torno a tres apartados principales: el culto, la doctrina y las costumbres, que se subdividen en numerosos grupos capaces de abarcar la casi totalidad de los aspectos del fenómeno religioso. En este primer esbozo de fenomenología de la religión que estamos exponiendo, Chantepie procura constantemente agrupar y clasificar los hechos que describe y se mantiene cuidadosamente en el plano descriptivo, evitando, con una actitud de gran reserva, los juicios de valor. Por último, es mérito de este pionero de la fenomenología de la religión haberse ocupado ya de la relación entre religión, ética y arte y haber mostrado una gran sensibilidad para captar lo específico del hecho religioso con una especial afinidad para con el cristianismo dentro de un gran respeto a las demás manifestaciones religiosas.

Esta breve alusión es suficiente para indicar la renovación de la ciencia de las religiones que suponía este primer proyecto de fenomenología de la religión y hasta qué punto esta parte de la obra de Chantepie de la Saussaye constituye el umbral de una nueva fase o de una nueva forma de ciencia de las religiones.

Pero la obra de Chantepie en fenomenología de la religión no pasa de ser la de un iniciador, y deberían pasar no pocos años antes de que su breve introducción fenomenológica a la historia de las religiones se convirtiera en una parte autónoma del estudio de la ciencia de las religiones. El nombre de fenomenología de la religión vuelve a aparecer en el ensayo de sistematización de la ciencia de las religiones propuesta por otro historiador holandés, C. P. Tiele[88].

[87] *Op. cit.*, 51.
[88] Cí. E. Hirschmann, *op. cit.*, 20-25.

Pero tal vez el continuador inmediato más importante del proyecto de Chantepie sea E. Lehmann en un artículo sobre el mundo de las manifestaciones de la religión[89]. Posteriormente la fenomenología de la religión se va a desarrollar en dos direcciones principales: la primera y más importante se sitúa en continuidad con la ciencia de las religiones del período anterior y, más concretamente, con la historia de las religiones; la segunda comprende una serie de autores procedentes del campo de la filosofía o de la teología, y que, de forma más o menos expresa, tratarán de aplicar al estudio de la religión el método fenomenológico elaborado por Husserl y su escuela. El representante más destacado de esta segunda corriente es Max Scheler, pero su obra se sitúa más en el campo de la filosofía de la religión que en el de la ciencia de las religiones, y por eso no nos referiremos a él en nuestro estudio [90]. También suele presentarse como influida por la fenomenología husserliana, aunque sólo de una forma indirecta, la obra de R. Otto sobre *Lo santo*, de la que nos ocuparemos ampliamente en los capítulos siguientes. Así, pues, en el esbozo histórico que sigue nos ocuparemos tan sólo de los principales representantes de la fenomenología de la religión surgida de la ciencia de las religiones.

Como paso de la historia de las religiones de la época anterior a la nueva fenomenología de las religiones podemos destacar la obra histórica de N. Soderblom [91]. El célebre arzobispo luterano de Up-

[89] *Erschinungswelt der Religión*, en *Die Religión in der Geschichte und Gegenwart*, 5 vols. (Tubinga 1910ss) II 497-577. Este estudio desaparece de la segunda edición (1927-1931) de RGG, pero es editado de nuevo en Chantepie de la Saussaye, *Lehrbucb der religionsgeschichte* ([4]1924), edit. por A. Bertholet y E. Lehmann, vol. I, 23-130. Sobre este estudio, cf. E. Hirschmann, *op. cit.*, 30-37. También podría considerarse como un proyecto elemental de fenomenología de la religión la obra de H. Benchat y M. Hollebecque, *Les Religions. Étude historique et sociologique du phénoméne religieux* (París 1910) espec. cap. III, sobre el fenómeno religioso, sus formas y su naturaleza. Cf. una descripción de esta obra en L. Salvatorelli, *op. cit.*, 17, 70.

[90] Entre las obras de Max Scheler, interesa sobre todo a la fenomenología de la religión *Vom Ewigen im Menscben* (1921; Berna [4]1954; trad. castellana: De *lo eterno en el hombre* [Madrid 1940]). Esta traducción contiene tan sólo el capítulo central de la obra. Sobre la filosofía de la religión de Max Scheler y su influencia en la filosofía de la religión católica alemana posterior, cf. H. Fries, *Die katbolische Religionsphilosophie der Gegenwart* (Heidelberg 1949), y M. Dupuy, *La philosopie de la religión cbez Max Scheler* (París 1959).

[91] Sobre esta importante figura de la historia de las religiones y su obra, cf. la noticia biográfica con que Fr. Heiler introduce su edición de la obra

sala parte del convencimiento que Max Müller había expresado en su célebre frase «quien no conoce más que una religión, no conoce ninguna»; más aún: para él, el único medio de llegar a un conocimiento profundo de la propia religión es el conocimiento de las demás religiones; y, dado que las religiones son todas positivas, ya que la «religión natural» no existe más que en la mente de los filósofos de la Ilustración, se hace imprescindible el estudio de la historia de todas ellas y de sus múltiples manifestaciones. Por eso Soderblom pretenderá sustituir la «teología natural» por la historia de las religiones como camino hacia el conocimiento y el estudio de la religión[n]. La obra de Soderblom, tan variada como correspondía a su fuerte y rica personalidad, pertenece, desde el punto de vista científico, fundamentalmente a la historia de las religiones. Pero una serie de rasgos presentes en sus estudios históricos nos permiten ver en él un inmediato precursor de la fenomenología de la religión. Entre ellos podemos destacar su interés por obtener una tipología de las múltiples manifestaciones religiosas[93] y su afán por llegar a la comprensión del núcleo esencial de todas esas manifestaciones, desde el cual éstas se dejan comprender como religiosas y que permite ordenarlas en una línea de evolución coherente. Más adelante nos ocuparemos de este aspecto de la obra de Soderblom y criticaremos sus conclusiones. Como muestra de la proximidad de Soderblom a la fenomenología de la religión nos contentaremos con remitir a la conclusión que cierra su *Introducción a la historia de las religiones* y en la que, después de haber descrito las diferentes religiones, se ocupa de los conceptos de la religión, tales como «sacralidad», «Dios», «culto», etc., estudiando sus formas más importantes, su desarrollo y consecuencias históricas. Este capítulo constituye en realidad un resumen de lo que ahora conocemos como fenomenología de la religión[94].

Con Joachim Wach entramos ya en la época de la fenomenogía de la religión en el sentido más propio, aun cuando tampoco él utilice expresamente el término. En la extensa obra de Wach

postuma del mismo, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte* (Munich 1966) XI-Ll. En la línea abierta por Soderblom puede situarse también H. Frick, *Vergleichende Religionswissenschaft* (Berlín 1928).

[92] Cf. *Natürlicbe Theologie und allgemeine Religionsgeschichte* (Leipzig 1913).

[93] Cf., por ejemplo, *Der Lebendige Gott...*, loe. cit.

[94] *Einführung in die Religionsgeschichte* (Leipzig 1920, [2]1928) cap. III, 125-150; cf. un resumen del mismo en E. Hirschmann, *op. cit.*, 25-30.

se destacan sus estudios de orden metodológico[95], y su aplicación del método fenomenológico al aspecto social de la religión en su excelente *Sociología de la religión*[96].

En relación con el primer punto, Wach llega a la elaboración de un método enteramente semejante al de la fenomenología, a partir sobre todo de los supuestos de Dilthey. Como éste, Wach considera la historia como historia del espíritu humano en las diferentes formas de la relación con el mundo surgidas de las diferentes intenciones humanas. La religión constituye así una forma particular de «mundo» humano y de visión global del mismo surgida de la peculiar intención humana propia del hombre religioso. Para estudiar el hecho religioso será, pues, imprescindible referir los diferentes elementos materiales que lo componen a la intención que los informa, y para ello se requiere un mínimo de «simpatía» o de «congenialidad» del investigador con esa intención peculiar. Sólo así se llegará a una verdadera *comprensión* del hecho religioso que no se reduzca a la explicación de sus elementos, sino que llegue a captar su sentido interno[97]. Para J. Wach, la «ciencia sistemática de las religiones» o el «estudio comparado de las religiones», títulos con los que designa lo que otros llamarán después fenomenología de la religión[M], es una ciencia descriptiva, frente a la filosofía y la teología, a las que concede alcance normativo; como tal, la comprensión realiza la puesta entre paréntesis del problema de la verdad y el valor de los hechos para atenerse a la captación de su sentido. Pero su carácter de descriptiva no priva a la ciencia de las religiones de toda capacidad de justificación de lo religioso; la recta comprensión del hecho lleva consigo una «justificación externa» del mismo que no se identifica con la justificación propia de la filosofía y de la teología.

[95] Cf. *Das Versteben, Grünzuge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie* (Tubinga 1926-1929; reedición, Hildesheim 1966). Y sobre los métodos de la ciencia de las religiones, *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* (Leipzig 1924). Cf. también *The comparative Study of religión* (Nueva York 1958; trad. castellana: *El estudio comparado de las religiones* [Buenos Aires 1967]). En esta traducción se incluye una bibliografía de la obra de J. Wach, elaborada por J. Kitagawa, 53-59.

" *Einführung in die Religionssoziologie* (Tubinga 1931); *Sociology of Religión* (Londres 1947; trad. francesa: *Sociologie de la religión* [París 1955]).

" Cf., por ejemplo, *Religionswissenschaft*, op. cit., 36, 150ss.

[98] Cf *Einführung in die Religionssoziologie* (1931), en cuyo prólogo reconoce que su «ciencia sistemática de las religiones» designa lo mismo que van der Leeuw llama fenomenología de la religión.

No entramos aquí en el estudio del hecho religioso llevado a cabo por J. Wach con ayuda del método así definido. Por ahora nos basta con anotar que con sus precisiones metodológicas este autor nos ha introducido de lleno en la descripción sistemática del método fenomenológico.

Pero antes de entrar en esa descripción nos referiremos brevemente a los autores que han dado carta de ciudadanía a esta rama reciente de la ciencia de las religiones y a la estructura general de sus obras más importantes.

El primero de ellos es G. van der Leeuw, representante ilustre de la escuela holandesa de ciencia de las religiones y profesor de esta disciplina durante muchos años en la Universidad de Groninga. Su obra más importante es, precisamente, una *Fenomenología de la religíón.que* ha sido considerada durante muchos años como la obra clásica de referencia para los estudiosos del fenómeno religioso, teólogos y filósofos de la religión ". Bastantes años antes de que apareciese la *Fenomenología de la religión* había publicado van der Leeuw una *Introducción a la fenomenología de la religión,* donde exponía los fundamentos metodológicos y un resumen de los puntos centrales de su fenomenología [100]. El término de fenomenología es utilizado ya por este autor con una referencia explícita a la escuela fenomenológica [101], y para él la consideración fenomenológica se caracteriza, en oposición a la explicación causal que persigue la ciencia, por buscar la especificidad de un hecho a partir de sus manifestaciones históricas. La fenomenología, precisa van der Leeuw, no se contenta con la simple enumeración empírica de los hechos, pero tampoco busca fundamentar la verdad de los mismos. Situada en continuidad con la historia de las religiones, que le procura los materiales de su investigación, la fenomenología se caracteriza por ser una «ciencia comprensiva» que busca la significación de los mismos hechos religiosos cuya evolución histórica estudia la historia de las religiones. Van der Leeuw es uno de los fenomenólogos de la religión que más atención han prestado a los presupuestos meto-

[95] *Phanomenologie der Religión* (Tubinga 1933; trad. francesa: *La religión dans son essence et dans ses manifestations* [París 1955]). Seguimos en nuestras citas esta traducción considerablemente posterior a la edición original y revisada por el autor hasta el punto de que en su prólogo a -esa traducción afirma que «no es una simple traducción, sino un libro nuevo, revisado y rehecho» (p. 6). Existe también traducción castellana: *Fenomenología de la religión* (México 1964).

[100] *Einführung in die Phanomenologie der Religión* (Tubinga 1925).

. "" Cf. *La religión...,* op. cit., 654ss.

dológicos de la disciplina. En este momento no entramos en las precisiones que aporta a esta descripción general del método fenomenológico, porque muchas de ellas serán incorporadas en la exposición sistemática del método fenomenológico que realizaremos en seguida.

La aplicación por van der Leeuw del método así descrito al caudal impresionante de datos que le había procurado su conocimiento de la historia de las religiones dio como resultado esa obra fundamental que es su *Fenomenología de la religión.*

El esquema de que se sirve para estructurar las múltiples apariciones religiosas es muy simple: en la primera parte estudia el «objeto» de la religión, es decir, algunas de las manifestaciones de su término. En la segunda, el sujeto de la religión, es decir, el hombre religioso y sus diferentes figuras individuales y sociales. En la tercera, la relación entre el objeto y el sujeto religioso, expresada en los actos externos e internos. Los apartados siguientes: el mundo, las figuras y los fundadores se integran difícilmente en el esquema general y constituyen en buena medida un intento de tipología de las religiones a través de la sistematización de algunas de sus manifestaciones. En el epílogo vuelve van der Leeuw sobre las cuestiones metodológicas, las relaciones de la fenomenología con otras ramas de la ciencia de las religiones y la historia de la disciplina.

El defecto más criticado de esta fenomenología de la religión es la presencia a lo largo de toda ella de resabios evolucionistas procedentes de la época anterior de la ciencia de las religiones y que le había transmitido su maestro Soderblom. Para van der Leeuw la «potencia», considerada de una forma vaga e impersonal, constituye la primera manifestación o configuración del término de la religión, anterior incluso a la representación de lo divino [102]. A un lector actual de esta fenomenología no puede dejar de extrañarle la prevalencia de materiales tomados de las «religiones primitivas» y la menor atención a las manifestaciones presentes en las grandes religiones. Por otra parte, el esquema seguido por este autor es tan simple que resulta incapaz para organizar el cúmulo de materiales que contiene. Por eso la obra produce la impresión de simple colección de datos, de los que no resulta fácil obtener la estructura, la esencia o la significación del hecho religioso, como cabría esperar de una fenomenología. La amplia utilización que nosotros haremos de este libro fundamental muestra, sin embargo, que, a pesar de estas limitaciones, la obra de van der Leeuw sigue constituyendo

[102] De este aspecto de su obra nos ocuparemos críticamente más adelante.

una fuente indispensable para la elaboración de una fenomenología de la religión [103].

Entre los fenomenólogos de la religión de habla alemana destacan Fr. Heiler, G. Mensching y K. Goldammer. Sin que pueda hablarse de que formen una escuela común, existen entre ellos afinidades suficientes para que nos refiramos a los tres en un mismo apartado. Su comprensión del hecho religioso parte, de forma más o menos explícita, de la descripción de lo sagrado propuesta por R. Otto. Para estos tres autores, lo sagrado parece ser el término del acto religioso, y por eso aparece en ellos como una forma imprecisa de configuración de lo divino. Tal identificación produce en sus obras una cierta ambigüedad cuando se trata de definir la estructura del hecho religioso y de clasificar o tipificar sus diferentes manifestaciones históricas.

En la obra fundamental de G. Mensching [m] cabe destacar su intento de clasificación de los hechos descritos por la historia de las religiones y la consiguiente tipología de las religiones que antecede a su descripción y comprensión de lo religioso realizadas a partir de una descripción de lo sagrado en la que prevalece como originaria la idea de la potencia. En este libro reaparece una preocupación frecuente en la obra de Mensching: la de la tolerancia y su conciliación con la pretensión de absolutez de determinadas religiones. También nos parece justo destacar su capítulo sobre las leyes que rigen la vida de las religiones con puntos de vista interesantes sobre un cierto proceso evolutivo que puede observarse en la historia de las religiones y en el interior de cada una de ellas [105].

De la obra de Fr. Heiler nos interesa en ese momento sobre todo su ensayo de *Fenomenología de la religión* [106]. Los materiales reunidos en esta obra son muy abundantes y están tomados de áreas y estratos culturales muy diferentes, y el esquema elaborado

[103] Para un desarrollo de estos reparos críticos a la obra de van der Leeuw, cf. G. Widengren, *Sotne Remarks on the Melbods of the Vhenomenology of Religión* (Upsala 1968) 250-260.

[104] *Die Religión, Erscbeinungsformen. Strukturtypen und Lebensgesetze* (Smttgart 1959); edit. también en Goldmann Gelbe Taschenbücher; cf. también *V'ergleichende Religionswissenschaft* (1937).

[105] *Op. cit.*, 266-302.

[106] *Erscheinungsformen und Wesen der Religión* (Stuttgart 1961). K. Goldammer se ha expresado sobre ella en estos términos: «Apenas existe otra fenomenología general de la religión tan completa y bien documentada». Cf. *Religionen, Religión und christliche Offenbarung. Ein Forscbungsbericht zur Religionwissenschaft* (Stuttgart 1965) 52.

permite una mejor sistematización de los mismos. En círculos concéntricos, Heiler va describiendo los diferentes aspectos del hecho religioso agrupados sucesivamente en el mundo de las manifestaciones, el de las representaciones y el de las vivencias religiosas, hasta llegar al centro de todos ellos constituido por el «objeto» de la religión: lo divino en sus formas originarias de revelación y en su condición de misterio inefable. El carácter más comprensivo del esquema permite a Heiler destacar de manera precisa la estructura del fenómeno religioso, aunque sea preciso esperar a las páginas finales y recapituladoras del libro, dedicadas a describir la esencia de la religión, para que esta estructura aparezca con claridad. Tal vez pueda reprocharse al intento de Heiler el que, a pesar de estar apoyado en datos procedentes de la historia de las religiones, no tenga en cuenta el carácter histórico de los mismos y el significado diferente que esos datos adquieren por el hecho de pertenecer a religiones procedentes de distintas épocas, y, sobre todo, el que siga presentando frecuentemente lo sagrado como objeto de la actitud religiosa «anterior» de alguna manera a la aparición de lo divino [m].

K. Goldammer ha criticado en su intento de fenomenología de la religión el aspecto poco elaborado que presentan los datos en los ensayos anteriores al suyo y ha definido la mayor parte de los mismos como un «centón de imágenes y esbozos impresionistas agrupados temáticamente» [m]. Para escapar a este peligro insiste en el suyo en las conexiones que presentan los materiales mismos de la historia de las religiones sobre los que trabaja la fenomenología o, en su propia terminología, heredada de J. Wach, la «ciencia de las religiones». La lectura de su valiosa obra permite dudar de que él mismo haya superado la crítica que dirige contra sus predecesores. A lo largo de sus páginas se van sucediendo numerosos datos sobre el objeto de la religión y sus diferentes manifestaciones, desde las representaciones de lo divino hasta el «sonido, el número y el color sagrados», capaces de enriquecer la comprensión de la religión, pero no suficientes o no suficientemente organizadas para procurarla [109].

En el ámbito anglosajón, la ciencia de las religiones ha seguido siendo cultivada en un sentido semejante al de la fenomenología de

107 Cf. G. Widengren, *op. cit.*

108 *Die Vormenwelt des Religiósen. Grundriss der systematischen Religionswissenchaft* (Stuttgart 1960) XXIX.

109 Otros reparos a la obra de Goldammer, en G. Widengren, *Some Remarks on tbe Method of Phenomenology of Religión* (Upsala 1968) 250-260.

las religiones con el nombre de *Comparative Religión*[11]". Como representante del mismo podemos referirnos a Ed. O. James, cuya citada *Introducción* constituye en realidad una síntesis muy conseguida de fenomenología de la religión [m]. Esta se distingue por una relación más estrecha con la historia de las religiones y una organización más sistemática de los datos que ofrece. En ella podemos seguir el desarrollo del hecho religioso y sus manifiestaciones históricas más importantes. Los aspectos fundamentales de la actitud religiosa —pecado y expiación, sacrificio, adoración, inmortalidad— son estudiados con una referencia especial a las grandes religiones. Algunas de estas exposiciones pueden parecer excesivamente someras en relación con los capítulos correspondientes de las fenomenologías de la religión anteriormente estudiadas, pero esta impresión tal vez se deba a que Ed. O. James ha tomado sus ejemplos de formas religiosas más uniformes por pertenecer a estadios históricos más homogéneos.

La *Fenomenología de la religión* de Geo Windengren, profesor de historia de las religiones en Upsala, constituye una difícil síntesis entre la fenomenología de la religión elaborada en la más estrecha relación con la historia de las religiones y la preocupada sobre todo por sistematizar temáticamente la mayor cantidad de datos procedentes de la historia de las religiones, pero tratados sin perspectiva histórica [m].

Contra las tesis evolucionistas y sus residuos en los primeros fenomenólogos de la religión subraya Widengren el lugar central de Dios en todas las formas religiosas, y, más concretamente, la figura del Ser Supremo entre las poblaciones «primitivas». Esta obra completa en gran medida las anteriores en cuanto toma el material para su síntesis de las religiones de las culturas antiguas, sobre todo del Oriente Medio.

[110] Cf., por ejemplo, Jordán, *Comparative Religión, Its Génesis and Its Growth* (Londres 1905), que la define como «la ciencia que compara el origen, estructura y características de las diferentes-religiones del mundo...» (p. 63). A. C. Bouquet, *Comparative Religión* (1940), y la obra de Ed. O. James citada en la nota siguiente.

[111] *Comparative Religión* (Londres 1938, [2]1961; trad. castellana: *Introducción a la historia comparada de las religiones* [Ed. Cristiandad, Madrid 1973]). Más reciente, N. Smart, *The Phenomen of Religión* (Londres 1973).

[112] *Religionsphanomenologie* (Berlín 1969), traducción alemana, reelaborada por el autor, de *Religions tvarl* (Estocolmo 1945, [2]1953). Trad. castellana: *Venolomenología de la religión* (Madrid 1976). Bibliografía completa del autor en *Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren oblata* (Leiden 1972) 2 vol., II, 451-464.

Entre los fenomenólogos actuales de la religión debemos también referirnos a C. J. Bleeker, cuyos estudios contienen observaciones valiosísimas, principalmente desde el punto de vista metodológico [m].

Por último, es preciso observar que, siendo cada vez más imprecisas las fronteras que separan la historia de las religiones de la fenomenología de la religión, particularmente cuando la primera se elabora con un método marcadamente fenomenológico y la segunda se establece en estrecha comunicación con los datos históricos, muchos estudios de historia de las religiones constituyen en realidad una aportación inmediata a la fenomenología. Así sucede, por ejemplo, con algunas obras de Pettazzoni [m], Ad. Jensen [m], M. Leenhard[U6], U. Bianchi[nl] y, sobre todo, con el célebre *Tratado de historia de las religiones* de Mircea Eliade [118]. Este tratado constituye, en realidad, una interesante descripción de la estructura y la morfología de lo sagrado en sus apariciones objetivas y ofrece así una nueva forma de sistematización de los datos procedentes —principal aunque no exclusivamente— de las religiones primitivas, la obra de M. Eliade es un intento muy conseguido de descripción del fenómeno religioso, aunque limitada a sus manifestaciones objetivas designadas con el término de hierofanía: es, pues, una verdadera fenomenología, aunque ciertamente parcial de la religión.

[113] *The Sacred Bridge, Recherches into the Nature and Structure of Religión* (Leiden 1963). Cf. también la obra postuma de B. Kristensen, *The Meaning of Religión. Leclures in Phenomenology of Religión* (La Haya 1960).

[114] Por ejemplo, *Dio, formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni* (Roma 1922). También, *L'essere supremo nelle religioni primitive*. I: *L'Onniscienza di Dio* ([2]1957), además de los estudios metodológicos a los que remitimos separadamente.

[115] Ad. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvolkern;* trad. francesa: *Mythes et cuites chez les peuples primitifs* (París 1954).

[116] M. Leenhard, *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien* (París [6]1947).

[117] *Problemi di storia delle religioni* (Roma 1964; edición alemana: *Prohleme der Religionsgeschichte* [Gotinga], que seguiremos en nuestras citas).

[118] *Traite d'Histoire des Religior.s* (París 1948; trad. castellana: *Tratado de historia de las religiones, 2* vols. Ed. Cristiandad, Madrid 1974). Como complemento del mismo puede leerse *Das Heilige und das Prophane* (Hamburgo 1957; trad. castellana: *Lo sagrado y lo profano* [Madrid 1967]). Al publicarse la segunda edición de este libro aparece el tomo I de la nueva y excelente obra de M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. I. De la Prehistoria a los Misterios de Eleusis (Ed. Cristiandad, Madrid 1978).

2. EL MÉTODO FENOMENOLOGICO. ELABORACIÓN SISTEMÁTICA

Las breves alusiones anteriores a las más importantes fenomenologías generales de la religión nos ha proporcionado ya algunos elementos del método fenomenológico que, de forma más o menos rigurosa, utilizan todas ellas. En este apartado intentaremos una descripción sistemática del mismo centrada en sus rasgos más característicos. Es muy probable que sólo la utilización que de él haremos en los capítulos siguientes proporcione el conocimiento de su valor y de su alcance, pero también es posible que la descripción del método que ahora iniciamos vaya introduciéndonos en la comprensión del contenido de nuestro estudio.

Aplicada al estudio del hecho religioso, la fenomenología es una forma particular de hermenéutica, de interpretación del mismo. Como toda interpretación, ésta tiene sus presupuestos, y el primero de todos es el de que la religión es un hecho humano presente en la historia de la humanidad en una serie de manifestaciones que constituyen un sector importante de la misma: la historia de las religiones. Este presupuesto de la fenomenología de la religión va aún más lejos. El hecho religioso no sólo es un hecho humano, sino que es un hecho de alguna manera específico, diferente en principio de otros hechos humanos y, en principio, irreductible a ellos. El reconocimiento de este presupuesto puede producir la impresión de que la fenomenología de la religión se facilita excesivamente la tarea al dar por supuesta la existencia de aquello que pretende comprender. El talante crítico de las hermenéuticas modernas parece exigir de una interpretación que pretenda ser radical el que no se contente con plantear la cuestión del *quomodo sit* de la realidad que intenta interpretar, sino que se pregunte antes si la realidad esa existe —*an sit*—• o, más radicalmente aún, si tiene derecho a la existencia, si tiene posibilidad de ser. A esta dificultad de principio al presupuesto inicial' del método fenomenológico cabe responder en primer lugar que, ante un hecho que se muestra como existente, la interpretación no puede plantear la cuestión de su existencia —*an sit*— si no es porque determinados principios aceptados por esa interpretación previamente a la aceptación del hecho parecen hacer imposible su existencia. De esta forma, lo que parecía una interpretación sin presupuestos se reduce a ser una interpretación desde presupuestos negativos, y la aceptación en principio del hecho tal como aparece constituye una mejor disposición para la comprensión del mismo en cuanto parte de una relación más inme-

diata con la realidad que se pretende interpretar. Por otra parte, la aceptación del hecho religioso de que parte la fenomenología de la religión no comporta una valoración positiva del mismo ni siquiera en cuanto al hecho mismo de su existencia. El fenomenólogo de la religión da por supuesto que existe el hecho religioso, pero no que exista con razón o que exista «como debe existir». Tampoco, sin embargo, acepta previamente razones o principios que pongan en entredicho la existencia de ese hecho, lo descalifiquen *a priori* o lo condenen a no ser más que una pseudorrealidad. Para precisar el sentido de este «presupuesto» de la fenomenología de la religión se le ha aplicado el término de la fenomenología husserliana de reducción fenomenológica o de *epoché*. Creemos que esta aplicación no puede aspirar a ninguna clase de rigor técnico. Lo impiden las diferencias de contexto en ambos casos y las múltiples interpretaciones que pueden darse, y de hecho se han dado, de este momento capital de la fenomenología husserliana [119]. Cabe, pues, hablar de un uso figurado de estos términos por la fenomenología de la religión, como llega a decir C. J. Bleeker, o de un uso al menos no rigurosamente técnico de los mi»mos [12o]. De acuerdo con lo que venimos diciendo, la *epoché* realizada por la fenomenología de la religión ejerce dos funciones más importantes. En primer lugar, permite al fenomenólogo atenerse a la existencia del hecho, poniendo entre paréntesis todo juicio sobre su verdad y su valor. La fenomenología trata de definir qué hechos son verdaderamente religiones, pero no pretende definir si la religión en general o una determinada religión es verdadera. En segundo lugar, al liberar de esa forma al fenomenólogo de cualquier tipo de prejuicio relativo al valor del hecho, le permite una proximidad y una inmediatez en su consideración del hecho religioso que en las consideraciones de otro tipo obstaculizan las preocupaciones y los prejuicios valorativos [m].

Pero este presupuesto de la fenomenología de la religión parece encerrar una segunda dificultad. Decimos que la fenomenología acepta el hecho religioso como un hecho humano específico que

''' Sobre esta cuestión, cf. H. Duméry, *Critique et religión* (París 1957) 143, y nuestras reflexiones sobre este texto en *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Duméry* (Madrid 1970).

120 *The Phenomenólogical Method,* en *The Sacred Bridge,* op. cit., 8ss.

121 Sobre la aplicación de la *epoché* al estudio del fenómeno religioso, cf. van der Leeuw, *La religión...,* op. cit., 665ss; C. J. Bleeker, *op. cit.;* G. Widengren, *Somes Remarks on the Method of tbe Phenomenology of Religión,* loe. cit.

constituye un sector particular de la historia humana. A partir de él, en sus múltiples manifestaciones, la fenomenología de la religión elaborará una interpretación del fenómeno religioso. Pero ¿no condicionará y prejuzgará la interpretación del fenómeno el haber aceptado como religiosos determinados hechos históricos —aquellos que constituyen la historia de las religiones— con exclusión de otros? ¿En virtud de qué criterios acotará ese sector de la experiencia y de la historia humana que trata precisamente de interpretar y de comprender? Con esta dificultad se enfrenta cualquier método que intenta interpretar un hecho humano a partir de sus manifestaciones históricas, y la única forma de obviarla es aceptar como manifestaciones del mismo las tenidas generalmente por tales o, más sencillamente, aquellas que el sujeto vive como tales, dejando para un estudio posterior la calificación de aquellas cuyo carácter aparece como discutible. Para precisar esta forma de proceder, el fenomenólogo puede partir para su selección de las manifestaciones del hecho religioso, de una definición aproximada, elástica y dinámica de lo religioso, suficientemente amplia como para abarcar las manifestaciones más diversas, pero bastante precisa para delimitar el campo específico, el ámbito de realidad, el mundo humano específico en que todas ellas se inscriben. Para la elaboración de esa definición o, mejor, de esta delimitación del campo propio de las manifestaciones que serán objeto de su interpretación, la fenomenología atenderá preferentemente al tipo de intención subjetiva que específica ese campo y a la existencia en las manifestaciones que estudie de una serie de elementos comunes [m].

Armado de esta previa definición o, mejor, introducido por ella en el sector de la experiencia humana al que pertenece el hecho que pretende estudiar, el fenomenólogo deberá establecer una comparación sistemática de todas las manifestaciones que ese hecho ha revestido a lo largo y a lo ancho de la historia y la cultura humana. Como hemos visto, la ciencia de las religiones se ha servido desde sus comienzos de este procedimiento de la comparación. Pero la fenomenología ha precisado los criterios que deben regirla para que no se convierta en ese «comparativismo» que ha criticado en los cultivadores de la ciencia de las religiones de la época anterior. En primer lugar, la comparación, para ser fecunda, debe extenderse a todas las manifestaciones del hecho que se trata de interpretar

[122] Cf., por ejemplo, U. Bianchi, *Probleme...*, op. cit., 8-9. Del mismo autor, *The Definition of Religión (on the Methodology of historical comparative Research)*, en U. Bianchi, C. J. Bleeker y A. Bausani (eds.), *Problems and Methods of the History of Religión* (Leiden 1972) 15-26.

y no contentarse con la comparación de los elementos tomados de una sola área cultural o de un único estrato histórico. En este sentido se ha reprochado a gran parte de las fenomenologías de la religión existentes el haber prestado atención particular, cuando no exclusiva, a los datos procedentes de las religiones primitivas [1B]. Pero sería igualmente ilegítima una comparación que se limitase a las manifestaciones más elaboradas del hecho religioso conocidas como grandes religiones. La fenomenología de la religión no debe desdeñar ninguna manifestación del hecho religioso, en la seguridad de que todas ellas pueden ofrecerle datos importantes para el conocimiento de determinados aspectos del hecho religioso.

Para evitar el simple «comparativismo», la fenomenología debe situar cada uno de los aspectos de las manifestaciones del hecho religioso en el conjunto que forma esa manifestación como un todo y debe, además, situar esa manifestación en el contexto histórico-cultural de que forma parte. Sólo esta atención le liberará de identificar apresuradamente formas religiosas aparentemente idénticas, pero que en el hecho total al que pertenecen poseen significaciones distintas, o contraponer aspectos que bajo una apariencia diferente realizan la misma función en sus respectivos conjuntos y contienen, por tanto, una significación semejante o idéntica. La comparación no debe, por lo demás, ser puramente descriptiva; es decir, no debe contentarse con la acumulación en columnas paralelas de datos procedentes de distintas religiones. Tal comparación descriptiva, a la que tienden con frecuencia algunas de las fenomenologías a que hemos aludido, no añade nada al contenido previo de cada uno de los elementos comparados[124]. La referencia de las diferentes manifestaciones religiosas al conjunto a que pertenecen obliga al fenomenólogo a tener en cuenta, como momento previo de su propia consideración de los hechos que estudia, los resultados de las posibles consideraciones científicas de ese mismo hecho. En efecto, el hecho religioso constituye un fenómeno que se distingue por su complejidad estructural y por la multiplicidad de las formas que ha revestido en la historia, y el fenomenólogo ganará no poco con tener en cuenta las diferentes ciencias: paleontología, arqueología, etnología, filología, que lo sitúa en el conjunto del fenómeno humano, así

[123] Widengren, *op. cit.*

[m] Sobre el aspecto comparativo del método fenomenológico, cf. J. Wach, *Religionswissenschaft...*, espec. 179ss; también R. Pettazzoni, *II método comparativo:* «Numen» 6 (1959) 1-15, y U. Bianchi, *op. cit.*, espec. 5-20. G. widengren, *La méthode comparative entre philologie et pbénoménologie,* en *Probletns and Method of the History of Religions* (Leiden 1972) 4-15.

como la historia de las religiones, y la psicología y la sociología de la religión, que ofrecen una explicación de aspectos parciales del mismo[125].

Pero esta alusión a la atención que el fenomenólogo debe prestar al resultado de las ciencias, y más concretamente de las ciencias de la religión, nos lleva a precisar lo que el método fenomenológico tiene de específico en relación con esas consideraciones científicas. Su primera característica es la atención a la totalidad del hecho religioso y su pretensión de ofrecer una comprensión que abarque todos los aspectos del mismo, a partir, como ya hemos dicho, de sus innumerables manifestaciones. La totalidad que persigue el método fenomenológico no es una simple totalidad cumulativa de los aspectos parciales analizados por las diferentes ciencias. A medida que el método fenomenológico se ha ido afinando en su aplicación al estudio del hecho religioso se observa una progresiva atención al descubrimiento de su *estructura.* En la misma comprensión del término se insiste cada vez más en que la fenomenología no significa tan sólo teoría, contemplación imparcial del fenómeno, sino también descubrimiento del *logos* interno del mismo. Como todos los hechos humanos, y de una forma particularmente compleja, la religión comporta una lógica interna, una ley que determina su configuración concreta. La religión, escribe en este sentido C. J. Bleeker, no es «un secreto subjetivo incontrolable del alma, sino una entidad objetivada, constituida según leyes estrictamente espirituales, con una estructura propia enteramente lógica». La estructura propia de cada religión determina la forma y la función que en ella revisten sus diferentes elementos hasta el punto de que, si se llega a su descubrimiento en una religión, se podrá predecir qué tipo de idea o de representación de lo divino comporta, cuáles son sus formas de culto y qué clase de ética es la suya[126]. «Lo que se ofrece al estudio del fenomenólogo —escribe G. Dumézil en el mismo sentido— son las estructuras, los mecanismos, los equilibrios constitutivos de toda religión, definidos, discursiva o simbólicamente,

[125] Sobre la cuestión de los diferentes niveles de comprensión del hecho religioso, cf. K. Goldammer, *Faktum, Interpretation und Verstehen. Zielsetzung, Möglichkeiten und Problematik der Religionswissenschaft,* en *Religión und Religionen.* Hom. a G. Mensching (Bonn 1970) 11-34. También Günter Lanczkowsky, *Religionswissenschaft ais Problem und Aufgabe* (Tubinga 1965); J. Wach, *op. cit.,* caps. IV-V, pp. 113ss.

[126] *La structure de la religión,* en *The Sacred Bridge,* op. cit., 25-335; 28. Del mismo autor, para el conjunto de la cuestión, cf. *The Contribution o) the Phenomenology of Religión to the Study of the Históry of Religions,* en *Problems and Methods of the History of Religions,* op. cit., 35-45.

en toda teología, en toda mitología, en toda liturgia. Se ha llegado —o se ha vuelto— a la idea de que una religión es un sistema diferente de las partículas de sus elementos: es un pensamiento articulado; una explicación del mundo» [m]. En el mismo sentido se ha expresado otro gran historiador de las religiones, H. Ch. Puech, quien, en su lección inaugural como profesor en el Collége de France, decía: «La fenomenología religiosa bajo su aspecto más actual se propone destacar, dei caos de líneas entrelazadas que constituye a primera vista la realidad histórica, las estructuras subyacentes a esa historia, comprenderlas en su esencia, con sus leyes y sus significaciones específicas, es decir, como conjunto relativamente autónomo y orgánico». Pero lo que estos dos historiadores de la religión dicen de cada religión concreta puede decirse con mayor razón del hecho religioso que se hace presente en todas ellas. La fenomenología de la religión intenta destacar la estructura, la ley que rige la organización y el funcionamiento de los diferentes aspectos del hecho religioso manifestado en las diferentes religiones de la historia. En este sentido se ocupa el fenomenólogo de la totalidad del hecho religioso. La atención, deseada más que conseguida en las fenomenologías de la religión existentes, a esa estructura permitiría descubrir en todas las religiones unas líneas maestras en torno a las cuales gira el resto de los aspectos religiosos, que, debidamente destacadas, disipan la primera impresión de abigarramiento confuso que procura la historia de las religiones. Entre estos elementos centrales pueden enumerarse un punto de cristalización en torno al cual se organizan los demás elementos [m], unos factores irreductibles que determinan la constitución de un ámbito específico, y dentro de él el estilo propio de cada religión, y unas formas constantes: figuras de la divinidad, actqs de culto, ética, etc.

Con el descubrimiento de la estructura del hecho religioso a través de sus manifestaciones, la fenomenología de la religión da el primer paso hacia lo que en un lenguaje husserliano no rigurosamente técnico podríamos llamar la reducción eidética, es decir, la búsqueda de la esencia, del *eidos* de un fenómeno, obtenida por la comparación de sus manifestaciones. Pero este primer paso debe continuarse en un segundo momento igualmente importante. El hecho religioso, como todo hecho humano, no contiene simplemente una estructura como la que puede contener un cristal, ni siquiera

[127] Presentación a M. Eliade, *Tratado...,* op. cit., p. 9.
[121] Cf. Bleeker, *La structure de la religión,* op. cit., 25-35. También G. van der Leeuw, *La religión...,* 654-657.

como la que puede contener un organismo vivo. Cualquier hecho verdaderamente humano —y, por tanto, el hecho religioso— constituye una estructura significativa, es decir, un conjunto de unos elementos materiales, portadores de una significación o una intención humana específica. La fenomenología ha subrayado cómo ningún fenómeno se agota en los elementos que puede descubrir un análisis puramente empírico del mismo. Todos ellos se inscriben en un mundo específico determinado por la intención que el sujeto pone en juego en relación con ellos. Cada fenómeno está constituido por una *noesis* o aspecto intencional y un *noema* o aspecto objetivo descubierto, iluminado y determinado por la intención subjetiva. Juntos, ambos aspectos determinan los distintos *mundos,* las diferentes *regiones* de la experiencia humana. Así, una misma realidad material puede dar lugar a diferentes fenómenos de acuerdo con la intención humana que la descubra. La referencia de los aspectos materiales de un hecho o realidad a la intención específica del sujeto proporciona la significación o el sentido del mismo. La búsqueda de la estructura del fenómeno a que nos hemos referido en el párrafo anterior juntamente con la atención a la intención que la especifica hacen posible para la fenomenología de la religión el descubrimiento de la estructura significativa del hecho religioso a través de sus múltiples manifestaciones históricas.

Este último aspecto del método fenomenológico impone una condición importante al sujeto para su ejercicio. La atención a la dimensión intencional del hecho convierte la descripción fenomenológica en verdadera *comprensión* del mismo. Para que ésta sea posible no basta con la fidelidad de un espectador neutral que, desde fuera del hecho, analiza objetivamente todos sus aspectos y realiza el recuento empírico de los mismos. Para que la comprensión sea posible se requiere la posibilidad de comunicación del sujeto que interpreta el hecho con la intención específica que lo anima. En nuestro caso concreto, la comprensión del hecho religioso exige una capacidad de comunión del intérprete con la intención religiosa determinante del mundo específico en el que se inscriben todas sus manifestaciones. La mayor parte de los fenomenólogos han subrayado esta exigencia y la han expresado de forma más o menos explícita. La comprensión, dice en este sentido K. Goldammer, consiste en penetrar en otra existencia, dejando la actividad de simple espectador. Sólo puede escribir fielmente sobre religión el hombre que tiene una religión [129]. J. Wach habla de la «congenialidad» como

Die Formenwelt..., XXV.

de un requisito indispensable [130], y van der Leeuw de la «inserción del fenómeno en la propia vida» [131]. Muy gráficamente expresaba la misma idea en otro contexto R. Denett cuando afirmaba: «Es necesario aprender a pensar en negro» para comprender las poblaciones africanas[132].

La relación de la fenomenología con la historia de las religiones y la atención, en el establecimiento de la estructura del hecho religioso, al elemento intencional han llevado a subrayar un último momento importante del método fenomenológico. El hecho religioso es un fenómeno que no existe dado de una vez para siempre, sino que tiene una historia concreta en la cual se constituye. «Todo *phainomenon* es al mismo tiempo *genomenon»,* dirá Pettazzoni. Su aparición supone un proceso de formación [133], y oólo atendiendo a este proceso se puede llegar a describir su verdadera estructura. En efecto, el carácter dinámico del hecho hace que su estructura no pueda comprenderse como una simple relación estable de elementos dados, sino como una verdadera *entelecheia,* es decir, una ley interna de ese desarrollo [134]. A la misma conclusión conduce la atención al aspecto intencional del fenómeno que se constituye como un proceso de encarnación de una intención en un cuerpo expresivo. Así entendido el fenómeno, la única forma fiel de comprenderlo exigirá descubrir «la intencionalidad operante que pone en forma al mundo», que lo constituye como tal mundo en sus aspectos fundamentales —entre los cuales se cuenta el religioso—. La génesis de la intención de la que se preocupa la fenomenología no se confunde ciertamente con la explicación empírica de los orí-

130 Cf., sobre todo, *Religionswissenschaft,* op. cit., 36, n. 1, y espec. 150-164.

131 *Op. cit.,* 658.

132 Cit. en N. Soderblom, *Das Werden...,* 3; Brede Kristensen lleva esta exigencia hasta afirmar que, dado que todas las religiones poseen para los fieles que las viven valor absoluto, sólo es posible comprenderlas a partir de ese supuesto y que, por tanto, se está condenado a desfigurarlas desde el momento en que se parte del supuesto de que sólo la propia religión posee ese carácter absoluto. Cf. *The Meaning of Religión,* op. cit., 13.

133 *II método comparativo,* op. cit., 10. Cf. también *History and Phenomenology of Religión,* art. recogido en *Essays on the History of Religión* (Leiden 1954) 215-219.

134 Cf. C. J. Bleeker, *Some Remarks on the Entelecheia of Religious Phenomena,* en *The Sacred Bridge,* op. cit., 16-24; G. Widengren, *op. cit.;* U. Bianchi, *The Definition of Religión (on the methodology historical-comparative Research),* en *Froblems and Methods of the History of Religión* (Leiden 1972) 15-34. C. J. Bleeker, *The contribution of the phenomenology of Religión to the study of the History of Religions,* en *ibid.,* 35-54.

genes de estos aspectos fundamentales, que por ser tales no se dejan descubrir en su origen primero, sino que se refiere a «la forma en que la intención constitutiva y vivida utiliza la relación con el mundo para hacerla portadora de una significación determinada» [135]. Para concretar más el significado y el alcance de este último aspecto del método fenomenológico bastará con aludir al hecho de que para comprender una religión concreta no basta con tomarla como un hecho ya constituido y destacar sus elementos fundamentales, sino que será preciso seguir el proceso por el que la intención de relación con el Misterio ha tomado un número determinado de realidades mundanas y de actos mundanos como medio de expresión de esa intención constitutiva [m]. Sólo la atención a esta génesis de la significación a partir de la encarnación de la intencionalidad religiosa en sus medios de expresión permitirá descubrir, sin recaer en las explicaciones del origen de tipo histórico o psicológico, la *entelecheia* del fenómeno religioso, la ley de desarrollo y de constitución de su estructura.

Resumiento los distintos momentos del método fenomenológico, podríamos describir la fenomenología de la religión como la interpretación descriptiva y no normativa del hecho religioso a partir de sus innumerables manifestaciones, descripción que trata de comprender su estructura significativa y la ley que rige su desarrollo [13?]. Desde esta descripción de la naturaleza de la fenomenología de la religión podemos preguntarnos por su relación y diferencia con el resto de las consideraciones de la religión de nivel científico, filosófico o teológico.

Desde el comienzo de nuestra exposición hemos venido situando la fenomenología de la religión en el campo de la ciencia de las religiones. Al hacerlo hemos seguido la forma de expresarse de la mayor parte de los fenomenólogos, que sitúan su disciplina en el terreno de la ciencia hasta el punto de denominarla indistintamente

[135] H. Duméry, *Critique et religión* (París 1957) 165ss; 166. En el capítulo al que pertenecen esas páginas se encontrará un análisis muy detallado de la posible aplicación del método fenomenológico al estudio filosófico de la religión y de las insuficiencias del mismo.

[136] Cf. *ib'td.,* 168, 150-161.

[137] G. Widengren resume así las tareas de la fenomenología de la religión: «1) Descripción de los hechos. 2) Ordenación de los hechos en un sistema. 3) Interpretación de los hechos para comprender su significación. 4) Intento de establecimiento de un tipo, una estructura, un mecanismo que no violente los hechos, pero sin confundir fenomenología e historia» *(La Methode Comparative...,* op. cit., 14).

fenomenología de la religión, religión comparada, ciencia comparada de las religiones, ciencia sistemática de las religiones o «subdisciplina sistemática» de la historia de las religiones [138]. Esta inclusión de la fenomenología entre las ciencias de la religión se explica, sobre todo, por el afán de contraponer su forma de abordar el hecho religioso a la de la filosofía de la religión y la teología, destacando así su «emancipación» de las mismas. Pero cuando se compara su tratamiento del hecho religioso con el propio de las ciencias de la religión en sentido estricto se observan peculiaridades que obligan a reconocer que sólo en un sentido más bien lato se le puede aplicar el nombre de ciencia.

Por eso todos los fenomenólogos de la religión preocupados por el estatuto metodológico de su disciplina, después de haber marcado las distancias que la separan de la filosofía y de la teología, intentan precisar su relación con las ciencias particulares de la religión. Hay que reconocer que no es fácil establecer una frontera precisa entre estas dos consideraciones no filosóficas de la religión. Común a ambas es la preocupación por mantenerse en contacto con los datos positivos que ofrece la historia religiosa de la humanidad. Su método es, por tanto, prevalentemente empírico, en oposición al deductivo apriórico de la filosofía de la religión [139]. Pero esas dos consideraciones no son empíricas en el mismo grado ni de la misma manera. Ambas pretenden mantener el contacto con el hecho religioso y tratan de ofrecer una interpretación del mismo, pero entre las ciencias de la religión y la fenomenología se da una diferencia considerable en cuanto a la consideración del hecho y en cuanto al nivel de interpretación del mismo. En efecto, las ciencias se ocupan cada una de ellas de un aspecto concreto del hecho religioso: de su devenir histórico (historia de las religiones), de su aspecto social (sociología de la religión) y de su condición de hecho psíquico (psicología religiosa), trente a ellas, la fenomenología se presenta como ciencia *sistemática* que pretende ofrecer una interpretación global del mismo a partir de los datos recogidos por la historia de las religiones, que es de alguna manera la disciplina fundamental de la que

[138] Cf., por ejemplo, J. Wach, *Religionswissenschaft*, caps. IV-V, pp. 113ss; *Sociologie de la religión*, loe. cit., 7-14; G. Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft* (Bonn 1937); G. Widengren, *La methode comparative entre philologie et phenomenologie*, loe. cit., 5; R. Pettazzoni, *Apercu íntroductif:* «Numen» I (1954). Contra esta situación de la fenomenología dentro de la historia de las religiones, que le parece amenazar la especiíicidad de la segunda, se expresa H.-Lh. Puech, en su prólogo a la *Histoire des Religions* I, citada anteriormente. C£ espec. XV-XVilI.

[139] J. Wach, *op. cit.,* 129.

toman el material de su interpretación todas las demás. Pero este carácter global de la consideración fenomenológica hace que sea ella la que se ocupa más directamente del carácter religioso de los hechos que estudia. La sociología y la psicología de la religión, e incluso la historia de las religiones, estudian unos hechos humanos históricos, sociales o psíquicos que presentan la originalidad de guardar relación con el ámbito específico de realidad que llamamos religioso. La fenomenología de la religión, en cambio, se ocupa fundamental y directamente de la condición de religiosos que presentan esos hechos humanos. Pero es indudable que esta precisión no nos permite separar totalmente la fenomenología de la religión de las consideraciones científicas de la misma. En efecto, por una parte, la condición de religiosos influye tan poderosamente sobre los hechos históricos, sociales o psíquicos a que se aplican las ciencias de las religiones que los transforma de alguna manera y transforma, por tanto, la consideración científica —sociológica, psicológica o histórica— de los mismos. Por otra, al no darse el hecho religioso nunca en estado puro, sino siempre como hecho religioso histórico psíquico y social, la fenomenología de la religión no puede comprenderlo como tal hecho religioso sin una constante atención a los elementos históricos, psíquicos y sociales del mismo. A estas observaciones generales conviene añadir que tanto las ciencias de la religión como la fenomenología pueden ser realizadas en concreto de formas diferentes que las aproximan o las distancian entre sí. Así, la *fenomenología concreta* de los actos y objetos religiosos a la que se refiere Max Scheler, aun coincidiendo en su intención con la ciencia sistemática de las religiones, tenderá a distanciarse de los hechos y a aproximarse más a la consideración filosófica de los mismos, que se inicia en lo que él llama la *fenomenología esencial* de la religión [140]. En cambio, la fenomenología de la religión de otros autores (van der Leeuw, Eliade, Heiler, Widengren, etc.) se presenta más bien como un intento de sistematización de los datos de la historia y en continuidad marcada con ella [141]. De la misma ma-

[140] Cf. *Vom Ewigen im Menschen*, op. cit., 155ss; J. Wach, *Religionswissenschaft*, 128-129.

[141] E. Hirschmann, en su citada investigación histórico-sistemática sobre la fenomenología de la religión hasta el año 1940, distingue tres tipos de fenomenología: la puramente descriptiva, la filosófica y psicológica y la estrictamente fenomenológica. C. J. Bleeker, más recientemente, sustituye esa clasificación por una semejante: la descriptiva, «que se contenta con una sistematización de los fenómenos religiosos»; la tipológica, que se ocupa «de la investigación de los diferentes tipos de religión», y la fenomenológica en sentido estricto, que investiga «la esencia, el sentido y la estructura de los

ñera, la sociología o la psicología de la religión pueden realizarse de dos formas diferentes: o como una fenomenología del aspecto social o psicológico del hecho religioso, o como una teoría sociológica o psicológica de esos grupos o de esos actos especiales que son los grupos o actos religiosos [l/R].

Un segundo criterio para la distinción entre las ciencias de la religión y la fenomenología es el nivel de interpretación en que se sitúa cada una de ellas. Pero tampoco aquí es posible establecer una demarcación precisa, y deberemos contentarnos con indicar el ideal a que parecen orientarse, por una parte, las ciencias de la religión, y por otra, la fenomenología. Todas ellas, insistimos, constituyen un intento de hermenéutica del hecho religioso al que se aplican. Al ser el hecho religioso un hecho humano en el que el hombre se expresa con lo que tiene de específico, incluso las interpretaciones que intentan situarse en el nivel más estrictamente empírico deben superar el ideal puramente explicativo de las ciencias positivas naturales y hacer intervenir de alguna manera el factor de la *comprensión* que caracteriza a las ciencias del espíritu y que ha sido puesto de relieve por W. Dilthey en sus esfuerzos por dotar a éstas de un estatuto metodológico propio [143]. En el campo de la sociología de la religión, esta intervención de la comprensión aparece de forma particularmente clara en la obra de Max Weber [m]. Así, pues, sería excesivamente simple distinguir entre la fenomenología y las ciencias de la religión por el hecho de que la primera comprende y las segundas se contentan con una explicación del hecho religioso. Pero parece indudable que caben distintos niveles en la comprensión de un hecho humano tan complejo como el religioso, y personalmente creemos que la consideración de la totalidad del hecho religioso que caracteriza a la fenomenología, con la consiguiente

fenómenos religiosos». Cf. *The Qontribution of the Phenomenology of Religión to Study of the History of Religions*, en U. Bianchi, C. J. Bleeker, y A. Bausani (eds.), *Problems and Metbods of the History of Religión* (Leiden 1972) 39.

142 Las sociologías de la religión de J. Wach, G. Mensching y Ed. O. James y las «psicologías fenomenológicas» de la religión de un R. Winkler y, en parte, también de A. Vergote se situarían en el primer grupo. En el segundo, en cambio, se situaría la moderna sociología de la religión surgida, sobre todo, de Max Weber y E. Durkheim. Sobre las obras de J. Wach y G. Mensching, cf. nuestras recensiones en *Sociología de la religión*, notas críticas editadas por el Instituto Fe y Secularidad (Madrid 1976) 123-130.

143 Cf. también la historia de la teoría hermenéutica en el siglo xix, elaborada por J. Wach en su obra ya citada *Das Verstehen*.

144 Cf. Max Weber, *Methodologische Schriften* (Francfort 1968) espec. 169SS. 3 ,¿:, .v,.,,^ ,, ,,... . . .

atención directa a su condición religiosa, fuerza a una profundización de la actitud comprensiva que lleve a tener en cuenta de forma directa, para la interpretación del hecho religioso, lo esencial del mismo —la referencia del sujeto a una realidad absolutamente metaempírica—, que en las consideraciones científicas del hecho religioso interviene sólo lateralmente y de forma indirecta en cuanto su presencia matiza la naturaleza histórica, social o psicológica de los hechos que interpreta.

Pero si la fenomenología se diferencia claramente de las ciencias de la religión, no por eso se confunde con el tratamiento filosófico y teológico de la misma. La diferencia fundamental en relación con la filosofía de la religión y la teología está en que estas dos últimas son reflexiones normativas sobre el hecho religioso; desde los principios propios de la razón, la filosofía, y desde el interior de la fe, la teología, ambas se pronuncian sobre el valor y la verdad del fenómeno religioso, sobre la existencia efectiva de la realidad que origina su aparición, sobre la validez de las conductas en que se manifiesta. La fenomenología, en cambio, como ciencia descriptiva se contenta con la interpretación fiel del hecho, respetado y aceptado en su especificidad. La filosofía de la religión y la teología pueden elaborarse, al menos parcialmente, con un método fenomenológico, pero llegará un momento en el que deberán pronunciarse sobre la verdad del fenómeno religioso y abandonar la mera comprensión del mismo[145].

Así, pues, la fenomenología de la religión constituye una consideración del hecho religioso que se sitúa entre las ciencias de la religión, por una parte, y la filosofía de la religión y la teología, por otra[V6]. Pero ¿existe una zona intermedia entre ambas consideraciones? Y si existe, ¿en qué consiste exactamente la aportación de la fenomenología para su esclarecimiento? Comencemos por observar que la imagen espacial de la zona intermedia no debe ser entendida como si la fenomenología viniera necesariamente después de las ciencias y supusiera recorrido el camino de las mismas. Más que de tres etapas en el estudio de la religión se trata de tres po-

[1,5] Para la utilización del método fenomenológico en filosofía de la religión puede consultarse H. Duméry, *op. cit.,* espec. 135-220.

'* Desde P. Tiele, numerosos fenomenóíogos, después de haber aplicado a su disciplina el nombre de ciencia, la sitúan en un espacio intermedio entre las ciencias de la religión y la filosofía como puente que facilita el paso de las primeras a la segunda. Así, van der Leeuw, *La religión...,* 669; cf. también J. Wach, *Das Verstehen,* loe. cit., 12, donde asigna el mismo lugar a la comprensión —de la que la ciencia sistemática de las religiones es un caso privilegiado— en relación con las diferentes ciencias del espíritu y la filosofía.

sibles formas de acceso a la misma, que se relacionan y se complementan mutuamente. Las ciencias positivas de la religión analizan e interpretan determinados aspectos del hecho religioso. Ellas pueden conocer que existen otros aspectos e incluso pueden descubrir en su estudio positivo indicios de un sentido global del hecho que no se agota en ninguno de esos aspectos ni en la suma de ellos. Tales indicios aparecen, sobre todo, en la convicción de los propios sujetos religiosos sobre el lugar de su intención religiosa en el conjunto de su existencia y en las manifestaciones de alguna manera «objetivas» de esa convicción subjetiva: símbolos, gestos, actos, instituciones, etc. Pero sobre ese sentido global las ciencias no pueden pronunciarse sin abandonar su condición de positivas.

La fenomenología de la religión parte, en cambio, de la aceptación de un campo específico constituido por esa intención y trata después de interpretarlo, comprendiéndolo. Su interpretación consiste en ordenar los diferentes aspectos de cada hecho religioso concreto, descubrir sus relaciones y destacar su estructura, convirtiendo así en un todo inteligible lo que en un principio podía parecer un caos de elementos contradictorios. Pero la interpretación de la fenomenología de la religión, a partir de la comprensión de cada hecho concreto y por comparación de todos ellos consigue ordenar las casi innumerables apariciones de ese fenómeno y descubrir las leyes internas de su estructura y de su desarrollo en la historia. Esta comparación, atenta al lugar de cada elemento en el todo, a su función dentro del mismo y a su relación con los demás elementos, ilumina ese mundo a primera vista abigarrado de hechos o, mejor, hace posible la aparición de su luz propia, y lo muestra así como un cosmos inteligible. La ordenación de los hechos surgida de la comprensión de sus manifestaciones no sólo descubre la inteligibilidad del mismo, sino además la condición de ordenador de la existencia que posee ese fenómeno complejo, su poder de iluminación de la misma. Así, la comprensión fenomenológica contiene ya los elementos de una primera valoración del hecho religioso [147]. Sin necesidad de pronunciarse sobre su verdad o valor, descubre su dignidad y su función central eñ la organización de la vida de los sujetos que participan en él. De esta forma, el ejercicio de la fenomenología descubre un espacio entre la explicación de los diferentes elementos de la religión por la ^ciencia y la justificación crítica de la misma por la filosofía.

[147] Así lo reconocen Bleeker, *op. cit.;* Goldammer, *Faktum...,* loe cit. No, en cambio, Widengren, *op. cit.*

No deja de ser curioso escuchar a numerosos fenomenólogos de la religión críticas decididas a cualquier intento de reducción del fenómeno religioso a sus componentes psíquicos o sociales. Estas críticas no se basan en razones filosóficas sobre el valor del fenómeno religioso, sino más sencillamente en la «evidencia», en la «visión de la esencia» y de la significación irreductible del hecho religioso que les procura su comprensión del mismo [148]. Por eso también se pronuncian casi todos ellos contra cualquier tipo de hermenéutica filosófica que presuponga una «desmitización» del mundo necesariamente simbólico de la religión o una «desmistificación» *(Entmystifisierung)* [W9] del mismo. Cualquier intento de interpretación de este tipo comienza por someter el fenómeno al criterio reductor' de una filosofía previa en lugar de dejar ser al hecho con sus propias características. Pero la descripción del método fenomenológico en estos términos no lleva consigo la aceptación pura y simple del fenómeno y su captación puramente pasiva. A partir de la comprensión, la interpretación fenomenológíca puede aspirar a constituir una «hermenéutica creadora» en el sentido de que puede procurar el descubrimiento de nuevos mundos que revelen al propio intérprete y a la época en que éste vive dimensiones ya olvidadas o en camino de serlo o dimensiones aún no descubiertas de la propia conciencia y de la propia situación.

Este espacio específico es el propio de la comprensión fenomenológica. Para obtener un conocimiento más concreto del mismo será necesario referirse a los resultados de la fenomenología de la religión y, en nuestro caso, esperar a la lectura de la síntesis que propondremos en los capítulos siguientes. Pero para introducirnos en ella resumiremos previamente algunos de los resultados más importantes de la utilización del método fenomenológico en el estudio de la religión.

Cincuenta años largos de fenomenología de la religión permiten ya, en efecto, referirse a algunos resultados que constituyen otras tantas adquisiciones de la misma y otras tantas aportaciones a la comprensión de lo religioso.

[148] Cf., por ejemplo, M. Eliade, *Mythes, réves et mystéres* (París 1957) lOss; *Images et symboles* (París 1952); *Krisis und Erneuerung der Religionswissenschaft:* «Antaios» IX (1968) 1-10; también, J. Wach, *Sociology of Religión;* trad. francesa: *Sociologie de la religión* (París 1955) 7-16. Sobre este nivel de la hermenéutica puede consultarse también, por ejemplo, P. Ricoeur, *La symbolique du mal* (París 1960) 328-329, en lo que él llama la comprensión del símbolo desde el mundo simbólico mismo; del mismo autor, *Le conflit des interprétations* (París 1969) 283-329.

[149] M. Eliade, *op. cit.*

La primera de todas ha sido el redescubrimiento de la especificidad de lo religioso y de su carácter originario en la historia y en la cultura humana. Así, por una parte, estamos ya muy lejos en ciencia de las religiones de las afirmaciones dogmáticas de los autores de la primera época, para los cuales el fenómeno religioso debería reducirse a una expresión más o menos ruda de la ignorancia, del miedo o de la creencia en espíritus, etc.[150]. Pero, además, mientras el debilitamiento de las instituciones religiosas tradicionales ha llevado no sólo a los sociólogos, sino también a los teólogos y hombres de Iglesia, a interpretar nuestra época en términos de desacralización y de secularización, los fenomenólogos de la religión se complacen en subrayar la permanencia en nuestra época, bajo formas degradadas, de los temas simbólicos y religiosos y el estrecho parentesco de esquemas oníricos, lúdicos, estéticos y, más generalmente, de los esquemas expresivos de la conciencia que el hombre contemporáneo tiene de su condición, con los esquemas simbólicos religiosos del hombre de todos los tiempos[151].

Un segundo resultado se refiere al problema de la racionalidad propia del hecho religioso. La utilización del método fenomenológico ha permitido plantear el problema de la relación entre la razón y la religión en otros términos que los del sometimiento de la una a la otra o el mutuo e irreconciliable enfremamiento. Este resultado ha permitido una nueva forma de filosofía de la religión que supera el doble peligro de someter la religión a la razón y reducirla a filosofía o someter la filosofía a la religión y privarla de su autonomía[152]. Por otra parte, la fenomenología de la religión ha descubierto que el hecho religioso posee una verdad propia, una forma específica de racionalidad, una capacidad propia de iluminación de la realidad que la comprensión descubre y que, una vez descubierta, se muestra raíz y fuente de comprensión para la razón humana en otros niveles[153].

Por último, la fenomenología de la religión, sobre todo en sus últimos representantes, gracias a la insistencia en la comprensión

[150] Cf. J. Wach, *loe. cit.*, 11.
[151] Como ejemplo podemos remitir a las obras de M. Eliade y a R. Caillois, *L'homme et le sacre*, op. cit.; del tema de la secularización, desde el punto de vista de la ciencia de las religiones, nos hemos ocupado brevemente en *La secularización desde el punto de vista de la fenomenología religiosa*, en *Fe y nueva sensibilidad histórica* (Salamanca 1972) 169-200.
[152] Cf., para este problema, H. Duméry, *op. cit.*
[153] Cf. nuestro estudio *El desarrollo de un logos interno a la religión en la historia de las religiones*, en *Convicción de fe y crítica racional* (Salamanca 1973) 287-321.

y descripción de la estructura significativa de cada hecho religioso y en las leyes que rigen la constitución y el desarrollo del conjunto de todos ellos, está destacando la presencia de las grandes líneas que organizan el multiforme mundo religioso y de las grandes familias en que se agrupan todas sus manifestaciones. De esta forma, a las definiciones puramente aprióricas o formales de la religión y a la simple acumulación de datos religiosos está sucediendo el establecimiento de tipologías más o menos comprensivas de las religiones que, a partir de una previa introducción en el mundo al que todas pertenecen, las organizan en grandes familias permitiendo así una más perfecta identificación de cada una de ellas que no pierde de vista su fundamental parentesco con todas las demás.

Las tipologías de la religión son ciertamente numerosas y conviene tomar conciencia de que ninguna de ellas puede resultar adecuada, ya que no existe un criterio suficientemente comprensivo para la clasificación de todas las formas religiosas. Pero multiplicando los criterios y los puntos de vista desde los que se establece la clasificación se ha llegado a ordenar en grandes grupos muchas de estas formas religiosas. Aun así no se puede perder de vista que ninguna de las formas clasificadas contiene todos los rasgos del tipo a que pertenece o los contiene de forma exclusiva. Con estas salvedades queremos referirnos a algunas clasificaciones generalmente aceptadas y a las que nos referiremos en nuestra descripción posterior.

Las formas religiosas pueden así dividirse en religiones nacionales o de un pueblo y religiones mundiales o universales. La diferencia entre ambas no se refiere tanto a la extensión geográfica de las mismas cuanto a la estructura misma de la religión. En las religiones nacionales el sujeto de la religión es fundamentalmente el pueblo, la nación o, en todo caso, una comunidad y en ellas el sujeto obtiene la salvación como miembro de esa comunidad que al mismo tiempo que comunidad natural es comunidad salvífica. Los dioses de este tipo de religiones son dioses de la propia nación. Por eso, de ordinario, en estas religiones no se produce el espíritu misionero. Históricamente puede observarse una tendencia hacia la universalización, aun cuando el paso de las religiones nacionales a las universales se haya producido de formas diferentes. Por otra parte, es preciso observar que algunas religiones han alcanzado determinados rasgos de la religiosidad universal como la representación del propio Dios como Dios universal y un determinado «proselitismo» sin dejar de ser religiones nacionales.

Las religiones universales personalizan la relación religiosa y de esta forma la separan de la pertenencia a una determinada comunidad. En ellas la propia divinidad es la divinidad de todos los hombres y por eso adquieren un espíritu misionero que puede realizarse de formas más o menos elevadas. Como religiones universales en sentido estricto suelen contarse la religión de Zaratustra, el budismo, el cristianismo, el islamismo y las religiones de misterios [154].

Una segunda división frecuente en las tipologías de la religión, a partir de N. Soderblom, distingue las formas religiosas en religiones de orientación mística y religiones proféticas. El criterio definitivo para el establecimiento de esta división no es el carácter personal o no personal de la representación de lo divino, ya que caben misticismos personalistas, sino la forma de representarse la relación del Absoluto con el que el hombre religioso entra en contacto y el «mundo» en el cual vive. La religiosidad mística concibe el Absoluto en tales términos que lo relativo, el mundo y la vida intramundana aparecen como carentes de valor, hasta el punto de que el reconocimiento del Absoluto pasa por la negación práctica de todo lo mundano. El término que la religiosidad mística propone al hombre es sobre todo la unión en el Absoluto como única realidad en la que el sujeto debe sumirse.

La religiosidad profética, en cambio, sin dejar de afirmar el valor supremo del Absoluto realiza esta afirmación a través del ejercicio de las posibilidades humanas y se propone como meta una relación con Dios representada de tal forma que, lejos de exigir la pérdida de los elementos personales, éstos adquieren las posibilidades más elevadas para su plena realización en una relación de tipo interpersonal con la divinidad. Estas dos posibles formas de religiosidad influyen en el conjunto de las manifestaciones religiosas desde la representación de lo divino hasta las formas de oración y de organización comunitaria. Las religiosidades místicas se representan más frecuentemente a Dios bajo las formas monistas; sociológicamente son individualistas, tienden al esoterísmo, practican sin dificultad la más compleja tolerancia y ejercitan una forma de oración en la que prevalece el ideal de la unión extática. Las religiones proféticas se representan a la divinidad bajo formas marcadamente personales, insisten en la trascendencia ética del compromiso reli-

[154] Para esta cuestión, cf. Fr. Heiler, *Das Gebet* (Munich 1923); N. Soderblom, *Der lebendige Gott...*, op. cit.; G. Mensching, *Die Religión*, op. cit., 58ss; A. Alvarez de Miranda, *Las religiones mistéricas* (Madrid 1961).

gioso; tienden al establecimiento de instituciones religiosas bien definidas y proponen formas dialogales de oración [155].

La exposición histórica y la reflexión metodológica que acabamos de realizar nos señalan el camino a seguir para la elaboración de nuestro intento de descripción del hecho religioso. Como se verá en seguida, no pretendemos elaborar una fenomenología completa de la religión. Nuestro esfuerzo se limitará a un ensayo de descripción comprensiva de sus elementos esenciales y, como complemento del mismo, a una exposición de las configuraciones más importantes de lo divino a lo largo de la historia de las religiones.

3. LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN EN EL CAMPO DE LOS SABERES SOBRE EL FENÓMENO RELIGIOSO. RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN METODOLÓGICA

En las líneas que siguen nos proponemos resumir los distintos accesos al estudio del fenómeno religioso y delimitar el estatuto epistemológico, el alcance y valor de cada uno de ellos, la relación que guardan entre sí y el enriquecimiento que la colaboración interdisciplinar de todos ellos puede procurar para un mejor conocimiento del hecho religioso.

Esta tarea podría realizarse de dos formas: la primera, *histórica,* consiste en seguir el proceso de formación de los distintos saberes sobre la religión y mostrar la forma en que cada uno de ellos ha surgido como consecuencia de los anteriores o como reacción a sus resultados. La segunda, *sistemática,* consiste en describir el estado actual del estudio del fenómeno religioso y los métodos propios de cada una de las formas de ese estudio, así como los resultados a que llegan. Elegimos el segundo camino, aunque debamos hacer alguna inevitable referencia a la historia, sobre todo al principio, para situar el problema.

La consideración «moderna» de la religión se caracteriza por partir del supuesto de que el término «religión» designa principalmente un *hecho humano complejo y específico:* un conjunto de sistemas de creencias, de prácticas, de símbolos, de estructuras sociales

[155] Sobre esta clasificación, cf. G. Mensching, *op. cit.,* 108-113; J. Wach, *Religionswissenschaft...,* op. cit., 94ss. Conviene anotar que esta clasificación no debe tomarse con excesiva rigidez. La mística no está ausente de las religiones proféticas y algunos rasgos de éstas se dan también en las religiones místicas. El mismo Heiler matiza sus afirmaciones en *Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen* (Munich 1919).

a través de las cuales el hombre, en las diferentes épocas y culturas, vive su relación con un mundo específico: el mundo de lo sagrado. Este hecho se caracteriza externamente por su *complejidad* —en él se ponen en juego todos los niveles de la conciencia humana— y por la intervención en él de una intención específica de *referencia a una realidad superior,* invisible, trascendente, misteriosa, *de la que se hace depender el sentido último de la vida.*

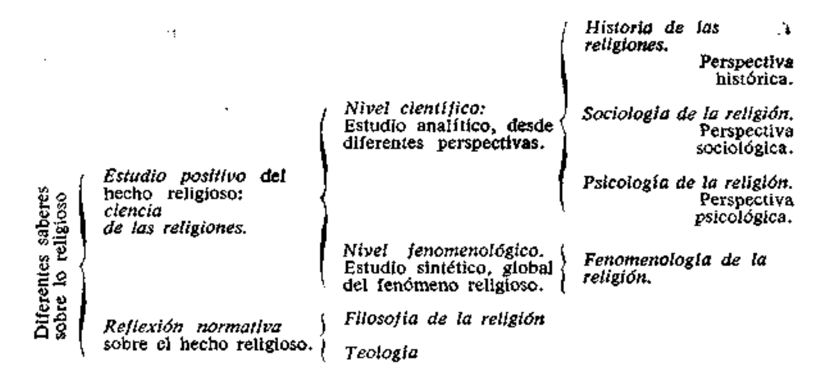
El descubrimiento de esta condición de hecho humano específico que tiene la religión hizo posible la emancipación del estudio de la religión en relación con la filosofía y la teología y el nacimiento en el siglo XIX de la ciencia de las religiones entendida como estudio positivo, con los diferentes métodos propios del saber científico, del fenómeno religioso.

Los primeros desarrollos de este saber científico, llevados a cabo desde presupuestos ideológicos más o menos conscientes, condujeron a una reducción del fenómeno religioso a otros hechos considerados anteriores al mismo, tales como el animismo, el totemismo, etc. La insuficiencia de sus resultados originó la aparición de un nuevo método que desembocaría en la fenomenología de la religión.

Esta surge, por una parte, como producto de la etapa anterior del estudio del hecho religioso. En efecto, los datos acumulados por los estudios anteriores *del* hecho religioso comienzan a hacerse elocuentes y a manifestar un evidente «aire de familia». Por otra parte, la fenomenología nace como reacción contra los resultados a que llegaban las anteriores teorías en su afán por explicar la naturaleza y el origen de la religión, resultados que comprometían la especificidad de los hechos que los mismos datos ponían de manifiesto.

La utilización —todavía no plenamente consciente, ni temática, ni racionalmente dominada en sus comienzos— del método fenomenológico en el estudio de la religión, y el parentesco más o menos estrecho de su proceder con el que la filosofía venía preconizando, hace que la fenomenología de la religión aparezca como una etapa necesaria incluso para el estudio de la religión por parte de la filosofía y de la teología.

Con esto llegamos a una situación en la que el estudio de la religión se realiza desde una pluralidad de perspectivas y de niveles que se pueden resumir en el esquema siguiente:



Tomamos como punto de partida esta situación, y dentro de ella, y con el fin de organizar, estructurar, las diferentes formas del saber sobre la religión, elegimos como punto de referencia la fenomenología de la religión. Esta elección tiene consecuencias considerables sobre la organización de los saberes de la religión que obtendremos a partir de ella. La hacemos conscientes de la *limitación* que supone, no sin advertir que otra organización obtenida desde otro punto de referencia no dejaría de comportar limitaciones semejantes.

Las razones de la elección son las siguientes: consideramos que es la perspectiva que nos proporciona un contacto más inmediato, menos abstracto, con el fenómeno religioso en su conjunto y en su especificidad; se trata, además, de la perspectiva clave, dentro del esquema anterior, por estar entre el análisis científico, con su inevitable parcelación del fenómeno religioso, y la reflexión filosófica y teológica, con su peligro de imponer a los datos esquemas interpretativos tomados de otras esferas. Su relación con las ciencias de la religión, de cuyos resultados no puede prescindir, le imponen el necesario respeto a los datos que éstas ofrecen; su atención al conjunto del fenómeno y su comprensión de la significación que esos datos tienen para el sujeto que los vive le ayuda a evitar la «pérdida en el objeto» en que con frecuencia «caen» las consideraciones científicas de los fenómenos humanos.

Para realizarlo es necesario definir el saber fenomenológico, tomado como punto de referencia, y describir sus relaciones con las otras formas de saber sobre la religión.

La fenomenología de la religión se ocupa del fenómeno religioso tal como éste se muestra en sus múltiples manifestaciones. Trata de *describirlo* con la mayor fidelidad, ordenando esas manifestaciones, clasificándolas por la delimitación en relación con otras mani-

festaciones afines; jerarquizando los distintos aspectos que todas esas manifestaciones poseen; reduciendo a síntesis los rasgos comunes. Para la realización de esta primera tarea es indispensable la utilización del método comparativo, con las cautelas necesarias para evitar los riesgos del comparativismo.

La segunda tarea del método fenomenológico podría resumirse como intento por captar la estructura del fenómeno religioso.

La tercera tarea de la fenomenología será la *interpretación del fenómeno religioso* que permita captar el sentido, la significación de esa estructura. Para ello será necesario recurrir a una participación en la intención subjetiva que anima las manifestaciones exteriores del hecho religioso, participación que se expresa generalmente en el término de «comprensión», entendido en oposición a la simple «explicación». Es característica permanente de las tres fases del método fenomenológico la atención al hecho religioso en su totalidad y la aceptación de su condición de hecho específico. La realización de las etapas anteriores permite a la fenomenología la tipificación de las manifestaciones del hecho religioso de que parte.

La atención a la estructura global del fenómeno religioso, aunque obtenida en contacto con los hechos religiosos que ofrece la historia, puede llevar a la descripción de esta estructura como una magnitud estática, como una forma perfecta, indiferente de suyo a la historia, la cual se reduciría a ser el lugar de las encarnaciones imperfectas de esa forma perfecta. La fenomenología se convierte así en una «morfología de lo sagrado» desprovista de sentido histórico.

Esta misma atención a la estructura global y la insistencia en su especificidad puede llevar a la fenomenología a la descripción de lo religioso como si constituyera una magnitud indiferente a los condicionamientos históricos, sociales, políticos, psicológicos, etc., en que de hecho se realiza.

Los peligros señalados —que el desarrollo de la fenomenología de la religión ha demostrado no ser puramente teóricos— han hecho que las ciencias de la religión entablen a la fenomenología un proceso que ha exigido una más clara definición de su «identidad epistemológica».

La religión, dirán los cultivadores de las diferentes ciencias de la religión, no existe. Existen tan sólo las diferentes religiones. Pero cada una de éstas es un proceso, más que una forma estable. Este proceso, inserto en el conjunto de la historia humana, está condicionado por los factores sociales, culturales, económicos y políticos que componen cada situación histórica. Por otra parte, la reacción

del sujeto religioso a estas situaciones no puede menos de depender de su contextura psíquica y del funcionamiento de las distintas capas que la componen. Así pues, no se puede describir la estructura religiosa sin atender a su desarrollo histórico, con todos los aspectos condicionantes que éste comporta.

Por estas razones algunos de los cultivadores de las distintas ciencias de la religión ponen en tela de juicio la necesidad y la validez de la fenomenología de la religión, de la ciencia sistemática de las religiones (J. Wach) o de lo que otros llaman la ciencia de las religiones (M. Meslin), a la que acusan de realizar síntesis apresuradas que el estudio de los hechos nunca confirma adecuadamente, y a la que atribuyen una tendencia marcada al «espíritu de sistema».

a) *Complementariedad de la perspectiva fenomenológica y de la científica para el estudio del hecho religioso*

Los reparos que las ciencias de la religión oponen a determinadas elaboraciones de síntesis fenomenológicas no deben llevar a reducir las consideraciones de la religión a las que se mueven en el nivel científico. En efecto, reconocido el valor de los estudios analíticos de los distintos aspectos del fenómeno religioso, es preciso reconocer también la necesidad de una consideración sintética del mismo incluso para el progreso de los estudios analíticos si se quiere que éstos no nos alejen de la comprensión de los fenómenos humanos en lugar de acercarnos a ella. En efecto, esperar para la elaboración de la síntesis a que haya terminado el proceso analítico será necesariamente engañoso, ya que el análisis lleva por necesidad a análisis más diferenciados que obligarán a aplazar perpetuamente la elaboración de las síntesis unificadoras.

Pero veamos en concreto *cómo puede colaborar el estudio fenomenológico del hecho religioso con los diferentes análisis científicos del mismo.* Como hemos visto, la fenomenología estudia el hecho religioso en su conjunto y en cuanto religioso, mientras que las distintas ciencias de la religión estudian este fenómeno religioso desde las perspectivas propias a cada una de ellas y por tanto, en cuanto hecho histórico, social o psicológico. La atención que la fenomenología presta a lo que el hecho religioso tiene de específico permite no perder de vista en el desarrollo de los aspectos parciales de este fenómeno su condición específica irreductible y previene contra las tentaciones de reduccionismo. *La fenomenología de la religión puede prestar a las distintas ciencias de la religión*

él servicio de manifestarles lo propio del fenómeno religioso cuyo aspecto social, histórico o psíquico estudian. La importancia de este servicio aparece más claramente si se tiene en cuenta que los científicos de la religión no dejan de utilizar en la elaboración de su ciencia una «definición» más o menos consciente de religión y necesitan, por tanto, esclarecer esa idea previa que en realidad determina la orientación de su investigación parcial.

La fenomenología de la religión, al procurar esta comprensión sintética de lo religioso pone en manos del científico un *criterio sólido para la selección de los aspectos del hecho religioso* en los que basa su estudio, ya que éste podría verse viciado por el hecho de aplicarse a fenómenos sólo aparentemente religiosos.

Por último, la fenomenología, con su atención a la totalidad del fenómeno religioso, puede mantener la *consideración científica abierta a otras perspectivas* que la propia de cada ciencia y ayudar así a evitar los unilateralismos y las reducciones del fenómeno religioso, que se caracteriza justamente por su complejidad.

En el conjunto de saberes de nivel científico, la fenomenología representa *la consideración más próxima al hecho religioso y la menos abstracta.* Pero, justamente por ello, la fenomenología es también *la menos elaborada formalmente.* No carece ciertamente de una necesaria técnica metodológica que comporta como momentos más importantes: la comparación, la sistematización de los datos, el descubrimiento de la estructura interna de los fenómenos y la tipificación de los hechos estudiados. Además, estos elementos materiales del método van acompañados por la referencia a la intención del sujeto y a la globalidad del fenómeno, con la consiguiente atención permanente al fenómeno vivido.

Realizada sobre la base de un conocimiento suficiente de múltiples hechos religiosos —paso por la historia de las religiones— y de un conocimiento suficiente de los diferentes elementos que componen ese fenómeno —atención a los resultados de las demás ciencias de la religión—, *la fenomenología constituye una especie de vuelta de la parcelación científica a la totalidad vivida.* Esta vuelta permite el contacto vivo con este fenómeno humano en un nivel diferente del de la experiencia prerreflexiva, nivel en el que se integran los datos que aporta el análisis objetivo del fenómeno y que permite recuperar ese carácter vivido, subjetivo, humano, del fenómeno religioso, que el análisis científico corre siempre el riesgo de perder.

i

b) *Fenomenología de la religión y filosofía de la religión*

La *filosofía de la religión* aparece en el esquema anteriormente propuesto *como un saber de nivel filosófico y de carácter normativo sobre el fenómeno religioso.* La filosofía de la religión ha aparecido en la historia con anterioridad a la aparición de la fenomenología. Antes de que se hubiese destacado la condición de hecho humano específico que posee la religión, la filosofía de la religión consistía en una *determinación de la esencia de la relación religiosa deducida desde las concepciones de Dios y del hombre* del propio sistema metafísico. Esta determinación podrá hacerse con mayor atención a los fenómenos religiosos positivos —Hegel—, pero más que surgir de ellos, se les imponía desde la propia filosofía.

Desde el momento en que se ha impuesto la consideración de lo religioso como hecho humano específico, la filosofía de la religión sólo es concebible como una nueva forma de consideración del mismo caracterizada por el nivel filosófico de las preguntas con sus factores de radicalidad, universalidad y totalidad, y por su condición de saber normativo que, aceptada una determinada descripción del fenómeno, investiga sus razones de ser y se pregunta por su validez y su justificación.

Esta concepción de la filosofía de la religión supone como etapa previa la realización de la fenomenología, y parece evidente que los resultados de la segunda condicionarán sustancialmente las conclusiones de la primera. Aun considerada como crítica filosófica del fenómeno religioso previamente descrito por la fenomenología, la filosofía de la religión puede realizarse según modelos notablemente diferentes:

Un primer modelo, aceptando como resultado de la filosofía de la religión la existencia en el hombre de una «dimensión religiosa», se preguntará por las razones que justifican la existencia de esa dimensión, las condiciones de posibilidad de la realidad que la funda y las condiciones racionales para la realización de la relación en que ambas aparecen unidas. Esta tarea de *justificación racional de lo esencial del fenómeno religioso* puede realizarse de formas diferentes, que originarán otras tantas formas de este primer modelo de la filosofía de la religión.

Pero supuesta la fenomenología del hecho religioso, y supuesta probablemente también una filosofía de la religión realizada según el primer modelo, la filosofía de la religión puede *aplicar su rigor crítica a las formas concretas que ese fenómeno religioso ha re-*

vestido de hecho para valorar sus distintos aspectos, criticar las categorías que emplea y mostrar, en suma, la racionalidad de su aceptación por el sujeto humano. Esta segunda forma de filosofía de la religión deberá estar en una más estrecha relación con la fenomenología de la religión e incluso supondrá el desarrollo de una fenomenología de los hechos religiosos concretos sobre los que trabaje.

El necesario respeto al hecho religioso en general y a cada hecho religioso en particular y la no menos necesaria audacia crítica sin la cual no se accede al nivel filosófico son momentos del método de toda filosofía de la religión. En la necesidad de mantenerlos y realizarlos conjuntamente radica la mayor dificultad de toda filosofía de la religión, cualquiera que sea su forma.

c) *Fenomenología de la religión y teología*

Con el término «teología» designamos aquí el esfuerzo del creyente por asimilar racionalmente su propia fe. Estamos de nuevo ante un saber sobre el hecho religioso, que tiene de común con el filosófico la pretensión normativa valorizadora, pero que se distingue de él por un «talante» que insiste más en la *asimilación racional de un hecho religioso* que en la crítica racional del mismo, y por realizarse *desde el interior de la adhesión al hecho religioso* que se estudia.

El método teológico posee, pues, unos elementos característicos. La insistencia en ellos ha llevado con frecuencia al teólogo a un aislamiento casi total de los otros métodos de acceso al fenómeno religioso al que esa teología pertenece.

Hoy día parece imponerse la convicción de que incluso para conocer la propia religión es inevitable la consideración «objetiva» a que la someten las ciencias de la religión y la comparación sistemática de la misma con el resto de las religiones tal como las realiza la fenomenología de la religión. Esta comparación puede proporcionar un mejor conocimiento de los rasgos característicos de la propia religión desde el punto de vista religioso, que, sin constituir ninguna demostración de la verdad de la propia religión, ayude al creyente y al teólogo a situarla en la historia religiosa de la Humanidad y a descubrir su especificidad y originalidad, preparando así una más consciente aceptación de la misma. Por eso, sin llegar a la postura extrema de quienes, desde la escuela teológica de la historia de las religiones, pretendían sustituir la teología por la

ciencia de las religiones, se hace inevitable una más estrecha colaboración entre ciencias de la religión y teología. Es posible que la filosofía de la religión, rectamente entendida y apoyada en una sana fenomenología de la religión, constituya la mejor mediación para facilitar ese necesario diálogo entre las ciencias de la religión, en sus distintos niveles, y la teología.

CAPITULO PRIMERO

HACIA UNA COMPRENSIÓN DEL HECHO RELIGIOSO

En los dos capítulos que siguen nos proponemos establecer una descripción comprensiva de los rasgos esenciales de la religión, a partir de los datos que nos ofrece la historia de las religiones. Esta descripción deberá realizarse con una atención permanente a dos elementos igualmente importantes. Por una parte, deberá recoger todos los elementos materiales que componen ese complejo hecho humano que llamamos religión. Por otra, deberá atender constantemente al elemento formal o intencional que convierte ese conglomerado de elementos materiales de distinta dignidad y de las más variadas procedencias en un campo significativo específico.

La reflexión metodológica de nuestro capítulo anterior nos ha descubierto que estos dos órdenes de elementos son igualmente esenciales y que, además, son tan inseparables como la intención subjetiva y su expresión corporal. Será, pues, imposible obtener un conocimiento preciso de la religión sin la descripción de sus múltiples manifestaciones. Pero igualmente imposible será conseguir un conocimiento fiel del hecho religioso sin una verdadera familiaridad con la peculiar intención religiosa. Por eso nuestra descripción, lo más completa posible, de los componentes materiales del hecho religioso debe ir acompañada de una permanente atención a la intención específica que los determina. En este sentido hablamos de una descripción comprensiva de la religión.

Ahora bien, estos dos elementos materiales e intencionales, pertenecientes a dos órdenes diferentes, son inseparables en la realidad. La intención religiosa sólo es captable en la mediación de sus expresiones; éstas, a su vez, sólo son comprensibles como religiosas

en la medida en que están determinadas por esa intención. La intención religiosa no puede ser definida independientemente de las manifestaciones en que se encarna, y éstas sólo son identificables como tales a partir de una posibilidad de identificación con la intención de la que proceden. Esta situación origina la dificultad metodológica, característica de toda descripción comprensiva de lo religioso, que consiste en que no puede proceder ni por una simple enumeración de hechos, ya que esa enumeración se ha de realizar a partir del supuesto de su condición de religiosos, ni por una definición previa de la intención que convierte a esos hechos en hechos religiosos, ya que esa intención sólo es identificable a través de los hechos en los que se realiza y se manifiesta a un tiempo.

I

LO SAGRADO COMO ORDEN Y ÁMBITO DE REALIDAD

Esta dificultad nos lleva a introducir, como primer momento de nuestra descripción comprensiva de la religión, un elemento, previo de alguna manera a los múltiples hechos religiosos singulares, que constituye algo así como el ámbito en el que se inscriben todos ellos, la matriz de la que proceden y en la que se hallan las manifestaciones originarias, tanto de la intención religiosa como del término que la suscita. La descripción de este ámbito originario de la existencia y de su relación con la realidad nos permitirá la primera toma de contacto, el primer encuentro, con la intención desde la cual podremos elaborar nuestra descripción de los hechos religiosos singulares.

Para designar este primer momento de nuestra descripción de lo religioso nos serviremos del término clásico de «lo sagrado» introducido en la ciencia moderna de las religiones por R. Otto en su célebre obra *Das Heilige* [1]. Las aclaraciones precedentes nos permiten precisar desde ahora que con este término no nos referimos al término de la actitud religiosa, ni a los elementos subjetivos que ésta comporta, ni a ninguno de los objetos en los que se apoya. Lo

[1] *Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des Gottlicben und sein Verhaltnis zum Rationalem* (191'); trad. castellana: *Lo santo* [Madrid ^{2}1968]). Nosotros citaremos la traducción castellana.

sagrado designa, para nosotros, el ámbito en el que se inscriben todos los elementos que componen el hecho religioso, el campo significativo al que pertenecen todos ellos; lo sagrado significa el orden peculiar de realidad en el que se inscriben aquellos elementos: Dios, hombre, actos, objetos, que constituyen las múltiples manifestaciones del hecho religioso. Tal orden de realidad no existe separado del hecho religioso como una parte del mismo, pero sin referencia a ese orden de realidad ninguno de los elementos del hecho religioso sería religioso. Dios, por ejemplo, para referirnos a la realidad que parece más claramente religiosa «en sí misma», sólo pasa a ser realidad religiosa cuando la relación con ella es inscrita en el «orden de lo sagrado». En este sentido, y con las precisiones que aportaremos cuando tratemos de descubrir la realidad que determina la aparición de este orden, aceptaríamos la afirmación de N. Sóderblom, para quien la religión no ha de comprenderse, en primer término, como *ordo ad Deum,* sino como *ordo ad sanctum,* relación con lo sagrado[2]. Una realidad —persona, acto, objeto, etc.— será, pues, religiosa en la medida en que diga relación con lo sagrado, en la medida en que pueda ser introducida en el orden de lo sagrado. La designación de lo sagrado como «orden de realidad» tiene consecuencias importantes para la comprensión de lo religioso y para la justificación de su realidad y de su valor. Por ello, antes de emprender la descripción fenomenológica de su contenido, nos detendremos a precisar su condición de ámbito o de orden de la realidad.

No es difícil percibir que existen en el ejercicio de la existencia diferentes niveles de realización que no coinciden con una división

[2] Cf. *Das Werden des Gottesglaubens, Untersuchungen über die Anfange der Religión* (Leipzig [2]1926), donde propone la definición de religión que repetirá constantemente: «Es religioso aquel para quien algo es santo» (pp. 162-163); también *Der Lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte,* edit. por Fr. Heiler (Munich 1966) 20 y *passim.* «Lo sagrado —escribe en otro lugar— es la palabra clave en religión, es incluso más esencial que la palabra Dios» (Art. *Holiness,* en J. Hastings, *Encidopaedia of Religión and Ethics_,* E. R. E. [Edimburgo 1908-1933] 731). En la misma línea se sitúa la definición propuesta por G. Mensching, para quien la religión es «encuentro vivo con lo sagrado y respuesta activa del hombre afectado por lo sagrado» *(Die Religión* [Munich s. f.] 15). Desde ahora debemos precisar, sin embargo, que para nosotros lo sagrado no es el término de la relación del hombre como lo pueda ser Dios o lo divino, sino una modalidad que afecta a la relación, a su sujeto y a su término. Lo sagrado no es, como veremos más adelante, una forma provisional y anterior, de lo divino, sino el orden de realidad, el ámbito en que ha de darse la relación con lo divino para que pueda hablarse de relación religiosa. Sobre lo sagrado contiene puntos de vista interesantes la obra colectiva *Le sacre,* editada bajo la dirección de E. Castelli (París 1974).

del sujeto o de su mundo en objetos o en aspectos separables. La misma realidad mundana puede pertenecer a órdenes diferentes de ser sin sufrir ninguna trasmutación en su entidad física. El simbolismo, por ejemplo, hace pasar a un orden distinto de realidad al objeto convertido en símbolo, sin necesidad de alterar su constitución física ni su apariencia externa. Al hablar de ámbito o de orden de realidad queremos significar en primer lugar, de forma negativa, que lo sagrado no es una realidad determinada. Por eso no es definible ni en términos objetivos ni en términos subjetivos, sino que abarca la realidad en su conjunto en un nivel en el que se halla comprendida la relación más radical del hombre con la misma. Anterior a la diferenciación sujeto-objeto, lo sagrado como orden de realidad se manifiesta en aspectos tanto subjetivos (disposiciones, intenciones, actitudes y actos concretos) como objetivos (realidades naturales, instituciones, obras del hombre, etc.). Pero el carácter totalizador que posee como tal ámbito de realidad hace que en ningún caso se confunda ni con los elementos subjetivos que suscita ni con los elementos objetivos en que se expresa. Lo sagrado se hace presente en realidades objetivas, pero ninguna de éstas es lo sagrado o se confunde con ello. Lo sagrado tampoco se confunde con una especie de sexto sentido o de nueva «facultad del alma», aunque se puede hablar de un «sentido de lo sagrado», que no es otra cosa que la apertura del hombre a esa forma de ser de la realidad en su totalidad, cuya originalidad trataremos de definir en seguida [3].

Tal vez aclare el sentido de esta noción de orden o de ámbito de realidad aplicado a lo sagrado la referencia a otros casos seme-

[3] Las escasas referencias de R. Otto en *Lo santo* a lo sagrado como categoría *a priori* —cf. espec. caps. 17 y 20— y las precisiones ulteriores sobre el alcance cognoscitivo del *sensus numinis* que presupone toda su descripción de lo sagrado parecen en realidad un intento por definir con categorías poco elaboradas y a veces contagiadas de terminología psicologista esta comprensión de lo sagrado como orden de realidad en el que se inscriban todos los fenómenos religiosos. Cf. las dos obras en que R. Otto prolonga y precisa sus reflexiones de *Lo santo: Aufs'átze das Numinóse betreffend* (Gotha 1923) y *Das Gefübl des Überweltlichen (Sensus Numinis)* (Munich 1932). Desde una perspectiva diferente, A. Caracciolo ofrece datos para una comprensión de lo religioso en este primer sentido en *La religione come struttura e come modo autónomo della coscienza* (Milán 1965) espec. 13-39. La categoría de orden o ámbito de realidad que aquí utilizamos podría iluminarse desde la de *Seinssphdre,* utilizada por Max Scheler. Como estudio de lo sagrado desde la filosofía de la religión, pero con atención a la fenomenología, recordamos: B. Welte, *Das Heilige in der Welt* (Friburgo de Br. 1949) 141-183; B. Caspers, K. Hemmerle y P. Hünermann, *Besinnung auf das Heilige* (Friburgo de Br. 1966); Jorg Splett, *Die Rede vom Heiligen* (Friburgo de Br. 1971).

jantes de orden de realidad más fácilmente asequibles. Cualquier realidad puede, sin dejar de ser lo que es, recibir una transignificación artística cuando es puesta en relación con una intención estética. Todo es así posible objeto estético, es decir, todo puede ser inscrito en el orden de ser definido por la belleza. Cualquier ente puede ser considerado desde su condición de ser y dar lugar a una consideración filosófica que lo inscriba en un orden de ser diferente del orden, del ámbito en el que ese ente está inscrito como tal ente para una consideración que se reduzca a ese nivel. La noción de orden de realidad nos remite, pues, a una noción próxima a la designada por el término de trascendental en el sentido escolástico del término. Lo sagrado, antes de ser el término de determinadas acciones del hombre o la facultad humana que las realiza, es un *«apriori* último», objetivo y subjetivo a un tiempo, desde el que se comprenden tanto los objetos como los actos religiosos.

1. INTRODUCCIÓN EN EL ÁMBITO DE LO SAGRADO

La comprensión del ámbito de lo sagrado constituye la clave de la comprensión del hecho religioso. Pero las reflexiones anteriores nos muestran la imposibilidad de una definición de ese ámbito desde fuera del mismo. Así, pues, se impone una gradual introducción en ese ámbito, una gradual familiarización con el mismo que permita la posterior comprensión de sus diferentes elementos. Para ello comenzaremos por describir las características generales de este orden de realidad y las manifestaciones, tanto objetivas como subjetivas, de esas características generales. Posteriormente nos preguntaremos por el elemento o los elementos determinantes de ese orden de realidad que constituye lo sagrado.

El primer rasgo que caracteriza a cualquier manifestación religiosa es la ruptura que establece en relación con la vida «ordinaria». El hombre religioso, como tal, se comporta de forma diferente a como se comporta el resto de los hombres o a como se comporta él mismo cuando no se comporta religiosamente. Una realidad religiosa es considerada como diferente del resto de las realidades «ordinarias». La introducción en el ámbito de lo sagrado comporta lo que Mircea Eliade ha llamado, al interpretar la estructura de la hierofanías, una «ruptura de nivel»[4].

[4] *Tratado de historia de las religiones, 2* vols. (Ed. Cristiandad, Madrid 1974) I, pp. 17-65, y U. Bianchi, *Probleme der Religionsgeschichte,* op. cit., 74-93.

*• Esta ruptura de nivel es la que da lugar a la constitución de lo sagrado como un mundo específico en relación con lo profano.

Como es sabido, la oposición de lo sagrado a lo profano como primer elemento de la definición de la religión fue introducido por E. Durkheim. En *Las formas elementales de la vida religiosa* define esta oposición en términos inequívocos. «La división del mundo en dos dominios, que comprenden el uno todo lo que es sagrado y el otro todo lo que es profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso». Para él, la diferencia que separa ambos dominios es absoluta y no se puede comparar con el resto de las diferencias en la existencia humana [5]. La heterogeneidad es comprendida por Durkheim de tal forma que, según él, las realidades sagradas son diferentes de las profanas «por naturaleza» y «por esencia», hasta el punto de formar dos mundos entre los que no existe nada común.

La distinción sagrado-profano, en el sentido propuesto por Durkheim, fue aceptada por toda la escuela francesa de historia de las religiones de orientación sociológica [6] y, en sentidos más o menos semejantes, por otros muchos fenomenólogos[7]. Recientemente se ha criticado, desde puntos de vista muy diferentes, este punto de partida para la definición de la religión[8]. Las precisiones que hemos aportado a la noción de ámbito o de orden de realidad nos permiten distinguir la diferencia sagrado-profano que proponemos de la establecida por Durkheim y su escuela y responder desde ahora que con ella no concebimos lo sagrado como un conjunto de objetos o comportamientos separados «por su naturaleza» del conjunto de los objetos o comportamientos profanos.

Lo sagrado se manifiesta, en primer término, como una ruptura de la homogeneidad de la realidad y de la existencia y la introducción de ambas en un orden de ser diferente. Para determinar la novedad del orden de lo sagrado conviene precisar el alcance de ese «ordinaria» con que se califica la realidad o la vida a que se opone lo sagrado. La vida «ordinaria» es la vida del hombre como ser ultramundano. De ella forman parte, en primer lugar, las funciones biológicas que le permiten subsistir como organismo; las actividades

[5] *Les formes elementares de la vie religieuse* (París [4]1960) 49-58. Existe traducción castellana.

[6] Cf., por ejemplo, R. Caillois, *L'homme et le sacre* (París '1950) 17-34.

[7] Cf. N. Soderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, op. cit., 162-181, y el mismo M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Madrid 1967) 21-23.

[8] Cf., por ejemplo, K. Goldammer, *Religionen, Religión und christliche Offenbarung* (Stuttgart 1965) 50; id., *Die Formenwelt*, 53; J. Grand'Maison, *Le monde et le sacre, 2* vols. (París 1967-1968); L. Maldonado, *La secularización de la liturgia* (Madrid 1970) 150-159.

que le permiten transformar el mundo y su forma de vivir en él; los esfuerzos por explicar su situación y perfeccionarla, tanto para sí como para los demás hombres. A ella pertenecen también las actividades humanas de un nivel superior, por las que ordena el resto de sus acciones mundanas y les confiere un sentido integrable en el orden de las realidades ultramundanas, intrahistóricas. Lo característico de la vida ordinaria con la que rompe la aparición de lo sagrado es su carácter de ultramundano, de vida realizada en la historia exclusivamente. Así, pues, la ruptura de nivel operada por lo sagrado se refiere, en primer término, a la referencia del objeto o del sujeto a que afecta a una realidad superior, con una superioridad no comparativa, sino absoluta, en relación con la realidad mundana en todos sus momentos y aspectos. La ruptura de nivel operada por la aparición de lo sagrado pone en contacto con un *supra* y un *prius*, es decir, con un orden de realidad o de realidades superiores no sólo en el haber, sino en el ser en relación con el hombre, realidades «otras» no sólo cuantitativa o cualitativa, sino también estructuralmente en relación con la realidad del mundo y del hombre como ser mundano[9].

El orden en que introduce la ruptura de nivel operada por lo sagrado se define, pues, fundamentalmente por su trascendencia y afecta a la existencia que entra en contacto con él de forma definitiva, total y última; estos rasgos distinguen esencialmente la existencia religiosa de la «existencia ordinaria».

Pero esta descripción del contenido del ámbito de lo sagrado no se manifiesta en estos términos más que en algunas expresiones racionales, particularmente elaboradas, de la experiencia religiosa. Para ser fieles a nuestro método fenomenológico, enumeraremos algunas manifestaciones más simples y más inmediatas de la realidad y la existencia religiosa en las que se muestra la ruptura de nivel que ellas expresan e instauran. Comencemos por algunas manifestaciones de la existencia religiosa. Con el término de «manifestaciones» nos referimos tanto a disposiciones anímicas y a posibles actos internos religiosos de carácter individual como a actos exteriores de culto de carácter social.

' Cf. U. Bianchi, *op. cit.*, 74-93. Expresamente adoptamos los términos enormemente vagos de su descripción. Más adelante trataremos de precisar su significado.

2. LOS SIGNOS DE LA RUPTURA DE NIVEL QUE COMPORTA LO SAGRADO

a) *La experiencia de lo numinoso*

En su obra clásica sobre lo sagrado resumió R. Otto la experiencia de lo numinoso en los términos conocidos de *mysterium tremendum et jascinans*[10]. Aun cuando su obra no haya dejado de suscitar críticas importantes, a las que nos referiremos más adelante, generalmente se admite que su fórmula expresa lo esencial de la experiencia religiosa en su dimensión psicológica. Así, Fr. Heiler, por ejemplo, al describir en su fenomenología de la religión las formas fundamentales de la vivencia religiosa, afirma que el respeto religioso *(Ehrfurcht)* constituye el sustrato de toda vivencia religiosa. Este sentimiento, particularmente complejo, abarca una gama de matices que se extiende del temor a la entrega de sí mismo pasando por la admiración y el anhelo[11]. Los numerosos ejemplos, tomados de diferentes áreas religiosas, que ofrecen las dos obras aludidas confirman que esa vivencia constituye una manifestación prácticamente universal de la experiencia de lo sagrado. Ahora bien, un análisis somero de la cualidad de este complejo sentimiento basta para mostrar que el sujeto religioso vive su relación con lo sagrado como una ruptura de nivel que le introduce en un orden de realidad totalmente otro.

En efecto, el sentimiento evocado por «lo tremendo» se refiere, sin duda, a un estado de ánimo que debe ser situado en la línea del miedo, pero que se distingue del simple temor no sólo por su intensidad, sino también cualitativamente. El temor tiene siempre una causa determinada. Se teme algo concreto. El sentimiento de lo tremendo, en cambio, es suscitado por una realidad de tal naturaleza que su aparición parece hacer vacilar los fundamentos del propio ser y le hace al hombre sentirse radicalmente inseguro. Lo tremendo no amenaza en el hombre una zona de sus posesiones, sino los fundamentos de su propio ser[12]. Por eso este sentimiento puede ser considerado, con razón, por R. Otto como el eco subjetivo de la aparición del Misterio, es decir, de la realidad «total-

[10] *Lo santo,* espec. caps. IV-VII, pp. 24-68.
[11] Fr. Heiler, *Erscheinungsjormen...,* 543ss.
[12] Cf. van der Leeuw, *op. cit.,* 453-462, donde emparenta el sentimiento de lo tremendo con la angustia tal como la describe Heidegger en *Ser y tiempo,* siguiendo, en parte, una tradición que se remonta a Kierkegaard.

mente otra», como su vivencia resumida en «el ideograma de la inaccesibilidad absoluta»[13].

Lo tremendo con sus armónicos de sobrecogimiento ante la Majestad divina, de sentimiento de pecado ante la Santidad augusta, de anonadamiento ante la plenitud absoluta de ser, de obediencia rendida ante la absoluta superioridad, constituye la más clara expresión en el orden subjetivo de la «ruptura de nivel» provocada por la aparición de lo sagrado[M].

A la misma conclusión nos conduce el análisis del segundo elemento de este «sentimiento tornasolado» que es la experiencia de lo numinoso: su carácter de fascinante.

La atracción fascinadora que ejerce lo numinoso sobre el sujeto religioso contiene un primer aspecto que puede expresarse en términos de asombro y de admiración. El sujeto religioso queda literalmente «maravillado» por su aparición. Este asombro se distingue del que puede producir cualquier realidad mundana, y se distingue también cualitativamente del asombro y la admiración en los que los filósofos han visto el origen de la filosofía[15]. En efecto, por una parte, la «admiración» del hombre religioso supone en buena medida un total «desconcierto» producido por el encuentro con algo que se sale por completo del orden de lo habitual, de lo familiar, que aparece como «totalmente otro»[16]. Además, la admiración del hom-

[13] *Lo santo,* 33.

[14] Para una exposición detallada de este aspecto de la experiencia de lo sagrado, cf. *Lo santo,* espec. cap. 4, pp. 24-39; Fr. Heiler, *op. cit., 543-545;* K. Goldammer, *op. cit.,* 58-60. Como ejemplos clásicos del mismo en la tradición judeo-cristiana suelen aducirse algunas teofanías del Antiguo Testamento y, en particular, la descrita en Is 6; las reacciones de admiración y de temor de los testigos de los signos realizados por Jesús, y algunas expresiones de la vivencia por Jesús de su relación con el Padre, como las contenidas en los relatos de la Pasión, así como la invitación de san Pablo a los Filipenses a trabajar en su salvación con temor y temblor (Flp 2,12) y la impresionante expresión de la Carta a los Hebreos: «Es cosa terrible caer en las manos del Dios vivo», ese Dios descrito poco después en la misma carta (12,29) como «un fuego devorador». Con mucha penetración resume R. Otto su convicción de que este aspecto de la expresión de lo sagrado no está ausente del Nuevo Testamento en la observación de la maravilla que constituye el que podamos llamar «Padre nuestro» a aquel que «está en los cielos», con lo que se restituye a Dios su absoluta trascendencia, *ibíd.,* caps. XI-XII, pp. 107-133.

[15] Cf., por ejemplo, Platón, *Teetetes,* 155 D; Aristóteles, *Metafísica* I, 2, 982b; también san Agustín, *Confesiones* X, 8. Sobre la admiración como rafa de la filosofía, cf. J. Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental* (Madrid, Ed. Cristiandad, [2]1983) 257-273.

[16] *Lo santo,* cap. V, pp. 40-48.

bre religioso no lleva a la problematización de la realidad que la produce, sino a su reconocimiento y a su invocación.

La atracción fascinadora del misterio sobre el hombre se expresa en los aspectos «positivos» de ese complejo sentimiento del respeto religioso que son la admiración, el anhelo, la entrega confiada de sí. También ellos son testimonio de la ruptura de nivel producida por lo sagrado. En todos ellos se expresa como elemento constante una superación del hombre en algo más allá de él mismo. El hombre no dispone de la tensión producida por lo numinoso, sino que se siente irremisiblemente atraído por ella. Y la paz en que se resuelve esa atracción supera lo que «el ojo humano vio o el oído oyó» y constituye un abismamiento, una «extinción» *(nirvana)* en un más allá de la propia condición. La confianza en el Misterio, que es otra expresión de este elemento fascinante de la experiencia del mismo, se basa precisamente en el descubrimiento de que en él encuentra fundamento la inseguridad de la propia condición: «aunque camine por valles de tinieblas, ningún mal temeré»... (Sal 23); «tú eres mi roca y mi fortaleza...» (Sal 31), etc.[17].

De esta forma creemos que los elementos generalmente aceptados como esenciales de la vivencia religiosa muestran la introducción en un nuevo nivel de existencia y la ruptura del nivel de lo ordinario en que hemos visto el primer rasgo del ámbito de lo sagrado.

La historia de las religiones nos procura una manifestación más clara y más palpable de la ruptura de nivel que produce lo sagrado. Se trata además, en este caso, no de una disposición interior y de naturaleza psicológica, sino de una acción exterior, de un rito cuyas formas pueden constatarse históricamente y que posee generalmente alcance social. Nos referimos a los ritos de iniciación y de tránsito *(rites de passage)*, frecuentemente estudiados por los historiadores de la religión.

b) *Los ritos de iniciación*

En primer lugar conviene observar que los ritos de iniciación constituyen una manifestación religiosa prácticamente universal en la historia. «Los ritos de iniciación —escribe a este respecto Mircea Eliade, a quien seguiremos principalmente en nuestra exposición— están, de una u otra forma, umversalmente extendidos en el mundo

[17] *Lo santo*, caps. VI-VII; Heiler, *op. cit.*, 545-550.

primitivo» [1S]. En cuanto a las grandes religiones, veremos cómo también en ellas perviven temas de iniciación, aun cuando se transforme el escenario de su realización concreta y el contexto religioso en el que se incluyen. Se suelen distinguir dos grandes formas de ritos de iniciación: «Los ritos de la pubertad, por los que los jóvenes obtienen el acceso a lo sagrado, al conocimiento y a la sexualidad; en una palabra, a la verdadera naturaleza humana», y las iniciaciones destinadas a conferir a una persona una función especial en relación con lo sagrado [19]. Estas dos grandes formas han recibido a lo largo de la historia manifestaciones muy diferentes de acuerdo con las diferentes situaciones histórico-culturales. Eliade resume su propia exposición reduciendo esas manifestaciones a ocho grandes temas de iniciación a partir del más simple y claro de todos: la separación del neófito de la madre y la introducción del mismo en lo sagrado[20]. Pero la iniciación comporta una experiencia existencial y como tal apunta a una dimensión supracultural y suprahistórica [21]. El análisis de este centro de todos los motivos de iniciación nos permite ver en ellos la expresión gráfica de la ruptura de nivel a que venimos refiriéndonos. En efecto, la esencia de todos los ritos de iniciación consiste fundamentalmente en el paso de la vida «natural» a una nueva vida procurada por la aparición de lo sagrado y el contacto con ello. «La muerte representada en todo rito de iniciación significa el fin del hombre natural [...] y el paso a una nueva forma de existir, la de un ser nacido para el espíritu, es decir, la de un ser que no vive tan sólo en la realidad inmediata. La muerte de la iniciación es un elemento integrante del acontecimiento místico por el que el hombre se transforma en otro según el modelo manifestado por los dioses...»[22]. Muy certeramente resume Eliade la esencia de la iniciación en estos términos: «Expresado filosóficamente, la iniciación corresponde a un cambio ontológico de las formas estructurales de

1! *Iniciaciones místicas* (Madrid 1976) lOss. Cf. también *Lo sagrado y lo profano,* 178-195. Ya Durkheim había aludido al hecho de la iniciación para confirmar la oposición de lo profano a lo sagrado. Los dos mundos designados por estos términos pueden estar en relación, pero para que esta relación sea posible el sujeto debe operar una metamorfosis como la que suponen los ritos de iniciación *(op. cit.,* 54). Sobre los ritos de tránsito, cf. A. van Gennep, *Les rites de passage* (1909; reimpresión en 1969). La revista «Concilium» dedicó el número 132 (febrero 1978) íntegramente a los ritos de tránsito.

'' M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, 212.

20 *lbíd.*, 215.

21 *lbíd.*, 213-214.

22 *lbíd.*, 13-16, 60ss, 216; G. van der Leeuw, *op. cit.,* 186ss.

la existencia»[23]. Conviene subrayar este último rasgo, común a todas las formas de iniciación. Estas tienen su agente en una realidad divina o, en todo caso, en unos seres «sobrenaturales». La iniciación repite, como hemos visto, un modelo divino y permite al hombre tomar parte en su forma «sobrenatural» de ser. El sujeto muere a una forma de vida para comenzar a ser de una forma nueva que le procura una realidad «sobrenatural». Así entendidos, los ritos de iniciación constituyen «una experiencia constitutiva de la existencia». Mircea Eliade ofrece en apoyo de esta afirmación un hecho existencial: la oscura experiencia, presente en algún momento de la vida de todo hombre, de no ser lo que debe ser, de haber traicionado lo mejor de sí mismo, y la consiguiente aspiración a una total renovación[24]. Por eso no es de extrañar que, aun cuando bajo formas culturales diferentes, perdure el tema de la iniciación en las religiones del hombre da cultura avanzada e incluso en el hombre moderno aparentemente desacralizado. Así, independientemente de los posibles contactos históricos entre el cristianismo y las religiones de misterios, en las que es central el tema de la muerte renovadora de la vida, es indudable que en él perduran elementos que deben comprenderse como relacionados con el ritual de la iniciación. El bautismo, por ejemplo, introduce al cristiano en «la vida eterna», y los demás sacramentos transforman fundamentalmente su existencia[25].

En las múltiples formas de los ritos de iniciación presentes en todas las religiones, y que, por tanto, constituyen una manifestación universal del hecho religioso, asistimos a la expresión, por parte del sujeto religioso, de su convicción de que, para tener acceso al ámbito de lo sagrado, necesita romper con su forma ordinaria de ser para comenzar a ser de una forma enteramente nueva.

c) *La conversión y la iluminación*

Existe en las grandes religiones una manifestación de la existencia religiosa que corresponde perfectamente a la función de los ritos de iniciación en las religiones «primitivas». Nos referimos al fenómeno de la *conversión* como primer paso del hombre hacia la existencia religiosa. A ella aludiremos para cerrar esta comprobación, con datos tomados de la historia del hecho religioso, de nuestra

[23] *Ibíd.*, 10.
[24] *Ibíd.*, 220.
[25] *Ibíd.*, 195-203.

afirmación de que lo sagrado constituye un ámbito que tiene su primera característica en constituir un orden de realidad enteramente diferente del de la «existencia ordinaria». Analizaremos en primer lugar la conversión tal como se vive en las religiones proféticas y después aludiremos a la «iluminación» como forma de conversión propia de las religiones de carácter preferentemente místico.

Nuestra reflexión sobre la conversión se limitará a comprender su condición de acto religioso fundamental en cuanto constituye el primer acceso al orden de lo sagrado. No abordaremos, por tanto, el hecho de la conversión como acontecimiento psíquico ni el alcance sociológico que pueda tener como paso de una comunidad a otra, ni siquiera las consecuencias éticas de la decisión de convertirse. Desde nuestro punto de vista, la conversión consiste fundamentalmente en el paso de un modo de ser a otro, determinado por la relación con una realidad de un orden diferente. La conversión significa la sustitución de una forma de ser por otra nueva; el paso de una vida natural, mundana, a una vida determinada por una realidad supramundana. En el hecho de la conversión «una potencia nueva penetra en la vida y ésta es experimentada como enteramente otra, hasta el punto de que recibe un fundamento renovado y comienza a ser de nuevo»[26]. Por eso, exteriormente, la conversión constituye un hito en la vida del convertido y con frecuencia se señala con precisión cronológica el momento en que tuvo lugar[27]. La conversión supone una crisis radical de la forma anterior de existencia y produce una completa transformación, una total *renovado* de la misma[28].

El momento de crisis que comporta la renovación se traduce en una penitencia, en una ruptura con la forma de vida en la que se expresaba la anterior existencia. La conversión procura una nueva visión de la realidad que, sin transformar la explicación que de ella pueda tenerse en otros niveles, le confiere una nueva dimensión y le hace aparecer a una luz distinta. Pero la renovación de la existencia se traduce igualmente en una situación de plenitud, diferente de la que pueda procurarse por el enriquecimiento del ser en el nivel mundano y que es experimentada como participación en una forma

[26] G. van der Leeuw, *op. cit.,* 520. Cf. también K. Goldammer, *op. cit.,* 454-455; A. D. Nock, *Conversión, The Oíd and the Niew in Religión from Alexander the Great to Augustine of Hipona* (Oxford 1929, [2]1952) espec. cap. I: *The idea of conversión,* 1-16.

[27] Cf., por ejemplo, el célebre *Memorial* de Pascal, en el que consta hasta la hora precisa en que tuvo lugar. Cf. *Pensées,* de B. Pascal (1961) 19.

[28] M. Eliade, *loe. cit.,* 220.

de ser no deficiente ni precaria como la propia del hombre «natural», sino perfectamente estable y plena.

Un rasgo característico de toda conversión, que descubre la comprensión fenomenológica de la misma independientemente de lo que sobre él puedan añadir las consideraciones teológicas, es que ésta es vivida como fruto de una acción divina. «No es el hombre quien se convierte, sino Dios quien le convierte, quien le dota de una vida nueva... *La conversión es esencialmente un renacimiento.* Dios renueva la vida; él sustituye la vida profana o impía por una vida santificada» [29]. En los términos habituales de las religiones proféticas se dirá que la conversión es fruto de una llamada de Dios a la que el hombre debe responder con la fe y la obediencia. Pero la conversión supone también una actividad del hombre que prepara con su purificación y su renuncia a vivir de una forma puramente ultramundana la invasión de la vida renovada, que tendrá lugar, plena y de ordinario súbitamente, en un momento posterior privilegiado. Como en los ritos de iniciación, el hombre debe pasar por un momento de muerte a la vida ordinaria, para que se produzca la total renovación de su existencia. En las religiones proféticas, la vida ordinaria no es negada como tal y en su orden, sino que es negada como total y definitiva, quedando así introducida en el nuevo horizonte abierto por la aparición de la realidad suprema[30].

En las grandes religiones orientales —de carácter preferentemente místico— encontramos manifestaciones que corresponden a la conversión de las religiones proféticas, en las que se expresa la misma convicción del sujeto religioso de que el mundo de lo sagrado constituye un mundo enteramente nuevo en relación con el mundo de la existencia inmediata, con el que es preciso romper para obtener el verdadero ser que sólo se obtiene en el acceso a lo sagrado. Basta aludir a los términos centrales de la espiritualidad hindú y budista de *iluminación,* liberación, y a las diferentes prácticas de *yoga* por las que se accede a ese momento y que procuran la entrada en el absoluto, la identificación con el *Brahmán,* el *nirvana,* etc.

En estas religiones, en algunas formas de las cuales puede faltar la idea y el nombre de Dios e incluso la afirmación de la consistencia

[29] G. van der Leeuw, *op. cit.,* 522.

[30] En este sentido se comprende la conversión en el Nuevo Testamento. Cf., por ejemplo, Behm, Würthwein, art. *Metanoéo, Metanoia,* en Kittel, ThWNT IV: «La conversión en el sentido que le da Jesús no se agota en su aspecto negativo: la ruptura con el viejo ser frente al juicio escatológico inminente, sino que comprende la total transformación del hombre...» (pp. 998ss).

del hombre como sujeto, domina sobre toda otra idea la de salvación. «Como el mar inmenso —dice la célebre palabra del Buda— está todo él penetrado por el sabor de la sal, así esta doctrina y este orden está penetrado por un solo sabor: el de la Salvación»[31]. Pero la salvación no tiene por objeto la condonación de un castigo divino o la liberación de un pecado, sino la iluminación del hombre sobre su verdadera condición, la toma de conciencia de su unidad con el absoluto —el célebre «tú eres eso» de tantos textos de las *Upanishads*[ffi]— o el descubrimiento de la existencia del dolor, sus causas y la superación del mismo por medio de ese camino óctuple que tiene su primer paso en el recto conocimiento[a]. Esta liberación procura al hombre un nuevo ser ante el cual se evidencia la nada de su ser natural, encerrado por la ignorancia en la trama de la ilusión cósmica *(Maya)* y en la ley de la causalidad universal que lo une al cosmos *(Karma)* con el consiguiente sometimiento a las constantes reencarnaciones *(Samsara)*. Para llegar a esta meta, el hinduísmo y el budismo proponen una serie de prácticas que pueden resumirse en el término polivalente de *yoga*[34]. Este término, que significa en general «toda práctica ascética y todo método de meditación», resume acciones de muy diversa naturaleza y valor —actividades corporales como movimiento rítmico y contención de la respiración, quietud absoluta, concentración y meditación, hasta llegar a la absorción en el espíritu *(Samadhi)*, que Eliade denomina *enstasis*[35]—, propuestas en estas religiones para la obtención de la liberación plena en que consiste la salvación. Ahora bien, todas las formas de yoga presentan una «estructura iniciática»[x] y «definen el nuevo nacimiento en la iniciación como entrada en una forma de ser no profana, difícilmente definible y que recibe en las diferentes escuelas hindúes denominaciones diferentes»[37]. Su finalidad es des-

[31] Citado en H. Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, edit. por H. Glasenapp (Munich) 249.

[32] Cf. los textos citados en nuestro capítulo III al describir la representación monista de la divinidad, pp. 233ss.

[33] Cf. traducción e interpretación del texto en nuestro capítulo III, pp. 261-262.

[34] Para un estudio detenido de esta cuestión, cf. M. Eliade, *Le Yoga, Inmortalité et liberté* (París). Cito la edición alemana: *Yoga, Unsterblichkeit und Freiheit* (Zürich 1950); existe traducción castellana. Del mismo autor, *Tecbniques du Yoga* (París 1948) y *Patanjali et le yoga* (París 1962). Sobre el camino de la iluminación en el budismo zen, cf. D. T. Suzuki, *Der Weg zur Erleuchtung*, trad. alemana de *The Koan Exercise* (Baden-Baden 1956).

[35] M. Eliade, *op. cit.*, 86ss.

[36] *Ibíd.*, 13, 369.

[37] *Ibíd.*, 14. „

pertar al hombre al verdadero ser que su ignorancia le tiene oculto en la aparición del dolor y de la caducidad. Para ello el *yogui* se esfuerza por conseguir una transformación total de la conducta normal, que representa la muerte, a la que, como en la iniciación, sigue la aparición de una vida nueva, más aún, de un nuevo ser procurado por la introducción en el mundo de lo sagrado. Aurobindo, en una utilización más libre del término, se expresa en esta fórmula terminante: «Todo yoga es por naturaleza un nuevo nacimiento. Es el nacimiento desde la vida ordinaria, intelectualizada, material del hombre a una más alta conciencia espiritual y a un ser más grande y más divino»[x].

Así, pues, en las múltiples formas de *yoga* tenemos una nueva confirmación —adaptada a un contexto cultural y religioso determinado— de la afirmación de la que ha partido nuestra descripción del ámbito de lo sagrado, a saber, que éste supone y realiza una ruptura de nivel en relación con «la vida ordinaria», es decir, con la existencia vivida en una dimensión puramente intramundana.

Pero todas las manifestaciones del hecho religioso que hemos aducido hasta ahora pertenecen al aspecto subjetivo del mismo. Tratemos, para confirmar nuestra afirmación, de analizar un aspecto importante del hecho religioso en su cara objetiva: la relación de cualquier manifestación de lo sagrado con el carácter *tabú* de los objetos, actos o sujetos en que tiene lugar esa manifestación.

d) *Tabú y sacralidad*

«Tabú» es un término procedente del área cultural de la Polinesia y que ha desempeñado un papel importante en etnología y en la ciencia de las religiones. Según van der Leeuw, significa lo «expresamente nombrado», «separado». «Existe tabú cuando una cosa está llena de potencia y este hecho es constatado expresamente»[39]. Fis decir, que el término indica la presencia en una realidad de una potencia, al mismo tiempo que hace referencia a la actitud correspondiente del hombre ante esa realidad. Esta actitud corresponde de manera aproximada a nuestra prohibición*. Pero esta prohibi-

[38] *Der intégrale Yoga* (Reinbek 1957) 7.
[39] *La religión...*, 31.
[M] M. Eliade, *Tratado...*, I, 40. Para el conjunto de la cuestión, cf. G. Widengren, *op. cit.*, cap. II, pp. 17-39, con las referencias que aduce. También, J. G. Frazer, *La rama dorada*, op. cit., caps. XIX-XXII, pp. 235-309; R. Caillois, *L'homrne et le sacre* (París [3]1950).

ción se basa fundamentalmente en el carácter peligroso de la realidad objeto de la misma y designa una prohibición que tiene vigencia de manera incluso inconsciente; es, además, propio del objeto tabú «contagiar» de forma «mecánica» su carácter de tabú a aquellas realidades o personas con las que entra en contacto[41].

Las acciones objeto de tabú pueden ser muy variadas, y no todas pertenecen expresamente al ámbito religioso, pero la inmensa mayoría de las mismas comportan alguna relación con la situación ritual del individuo o se derivan de la falta de atención a las prescripciones rituales y exigen, para la superación, una purificación de tipo ritual. Por eso puede designar A. R. Radcliffe-Brown las acciones «tabú» como «prohibiciones rituales»[42]. Por eso también se ha podido observar una coincidencia fenomenológica entre las acciones tabú de los polinesios y las prescripciones de los semitas relativas a la pureza ritual. Esto no significa, como demuestra Widengren, que todas las acciones tabú tengan una fundamentación religiosa, pero existe ciertamente una frecuente tendencia a vivir como afectadas por la prescripción del tabú muchas acciones rituales y muchas personas y objetos del mundo religioso. Por eso, entre las explicaciones dadas a la existencia de tabúes, prevalece la de aquellos que la derivan de la presencia, en los objetos o acciones vividos como tales, de una potencia superior o de la relación de los mismos con el mundo de lo sobrehumano, hasta el punto de que el tabú ha podido ser definido como «mana negativo».

Más adelante abordaremos el problema de la relación entre la potencia designada por este término —*mana*—, que procede de la misma área cultural de la Polinesia que tabú, y el ámbito de lo sagrado. Para algunos autores, como veremos, éste sería el elemento determinante de la constitución de lo sagrado. Por eso no es extraño que, al comprender el tabú como «presencia de la potencia», y al hacer de ésta el primer elemento en la constitución de lo sagrado, identifiquen prácticamente tabú y santidad o hagan del primero un elemento constitutivo de lo sagrado[43]. No entramos por ahora en esta cuestión. Nos basta con constatar la relación que de hecho existe entre las acciones, personas y objetos de la religión y la condición de lo tabú o la tendencia que parecen tener las realidades pertenecientes al mundo de lo sagrado a convertirse en tabú

[41] G. Widengren, *op. cit.*, 19-20.
[42] *Taboo* (Cambridge 1939), cit. en Widengren, *op. cit.*, 17.
[43] Cf., por ejemplo, N. Soderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, op. cit., 26-92; *Der Lebendige Gott...*, op. cit., 19-20; G. van der Leeuw, *op. cit., 35-36; M.* Eliade, *Tratado...*, I, 38-42, y Radcliffe-Brown, *op. cit.*

justamente por la relación que guardan con la realidad superior, ya sea comprendida como potencia o bajo cualquier otra forma.

A la misma constatación conduce la afirmación, frecuente entre los fenomenólogos de la religión, sobre el carácter «ambivalente» de lo sagrado. Con ello no se refieren tan sólo al carácter tremendo y fascinante del Misterio tal como puede aparecer por el análisis de la reacción subjetiva a que nos hemos referido anteriormente —«ambivalencia psicológica»—, sino también y sobre todo al carácter de saludables y peligrosas, o de puras e impuras, que poseen las realidades pertenecientes al ámbito de lo sagrado: «ambivalencia axiológica», en términos de Mircea Eliade [44]. Es sabido que esta ambivalencia ha pasado al mismo vocabulario y que así «sagrado», en el antiguo, mundo semita y en el mundo griego y romano, significa al mismo tiempo santo y maldito, puro y manchado[45]. La ambivalencia axiológica explica, por lo demás, la ambivalencia psicológica. Cualquier realidad sagrada hace irrumpir en la existencia del hombre una nueva forma de ser, y «el contacto con ella produce una ruptura de nivel ontológico que podría ser fatal». De ahí que el hombre reaccione ambivalentemente ante ella: «Por una parte, intenta asegurar y aumentar su propia realidad por un contacto tan fructífero como sea posible con las hierofanías y las cratofanías; por otra, teme perder definitivamente esa condición por su integración en un plano superior a su condición profana; aun deseando superarla, no puede abandonarla completamente»[46].

Todas las alusiones anteriores a las actitudes del sujeto ante lo sagrado y a la condición ambivalente de sus manifestaciones objetivas pretendían conducirnos a la convicción de que el ámbito de lo sagrado constituye para el sujeto religioso un ámbito de realidad enteramente nuevo, totalmente diferente del orden de la realidad con el que pone en contacto la «vida ordinaria», la existencia «ultramundana». Las alusiones a las formas concretas de la existencia religiosa pretendían, además, introducirnos gradualmente y guiarnos por los propios hechos y los propios sujetos religiosos hasta el umbral de ese ámbito de lo sagrado que tratamos de comprender para, desde su interior, comprender y describir fielmente sus múltiples apariciones y los rasgos esenciales a todas ellas.

Dando un paso más, nos proponemos ahora" describir la realidad que determina la creación de ese ámbito de realidad. Hemos visto

[44] *Tratado...*, I, 38-42.
[45] Ejemplos en Eliade, *Tratado...*, I, 38.
[46] *Ibíd.*, 41-42.

que se trata de un nuevo orden de ser: pues bien, ¿qué, realidad o realidades lo hacen surgir? ¿Cuál es el centro, el eje que determina la aparición y la estructuración de este «nuevo mundo?».

Como puede observarse, estas preguntas tratan de centrar el problema de la esencia de la religión y, por tanto, el de la posible definición de la misma. En este segundo sentido, las preguntas anteriores podrían resumirse en la siguiente: ¿cuál es la palabra clave para la definición de la religión? [47].

[47] Cf. C. J. Bleeker, *The Rey Word of Religión*, en *The Sacred Bridge,* op. cit., 36-51; cf. también, a propósito de la definición de religión, el estudio de M. E. Spíro, *Religión: Problems of Definition and Explanation,* en *Anthropological Approaches to the Study of Religión,* edit. por M. Banton (Londres 1966) 85-126; espec. 96-98. También, U. Bianchi, *The definition of [eligion (on the methodology of historical comparative research),* en U. Bianchi, C. J. Bleecker y A. Bausani (eds.), *Problems and Methods of the History of Religions* (Leiden 1972) 15-23, y Fr. Ferré, *The Definition of Religión:* «Journal of the Amer. A. of Religión» 38 M970) 3-16.

II

LA REALIDAD DETERMINANTE DEL ÁMBITO DE LO SAGRADO

Para una persona formada religiosamente en el contexto de las grandes religiones proféticas (judaismo, cristianismo, islamismo), la cuestión parece tener una respuesta obvia. La realidad determinante del mundo religioso es Dios y, más concretamente, el Dios propio de cada una de ellas. Sagrado es en estas religiones lo que dice relación a ese Dios. Es persona religiosa o sagrada la que mantiene una relación con él; son acciones religiosas las que le están directamente dirigidas; libros sagrados, los que contienen su revelación a los hombres; cosas sagradas, las que están reservadas al culto que se le rinde, etc. Para estas religiones, Dios es la palabra y la realidad clave, la que determina el carácter sagrado de todo lo que de alguna manera lo es. La religión es *ordo ad Deum,* y Dios es, por tanto, el centro del orden, del mundo establecido por esa relación. Ahora bien, basta asomarse a otras manifestaciones del hecho religioso, es decir, a otras formas de religión presentes en la historia, incluso vigentes en nuestro tiempo, para ver que caben religiones en las que Dios no ocupa ese lugar determinante *. Así, pues, si se quiere comprender no ya una forma religiosa determinada, sino el mundo de lo sagrado en el que todas ellas florecen, habrá que preguntarse cuál es la realidad que lo determina y que hace sagradas o religiosas a todas las formas concretas y a los múltiples aspectos que éstas pueden poseer.

Pasamos aquí por alto todas aquellas teorías relativas al origen y a la naturaleza de la religión que la derivan de fenómenos prereligiosos como el animismo, el totemismo, la magia, etc., y la reducen en definitiva a ellos. Damos por supuesto que el hecho religioso es un hecho específico y originario y tratamos de descubrir cuál es su raíz v su centro.

[48] A este hecho se han referido todos los que han pretendido definir la religión prescindiendo de manera más o menos definitiva de la relación con lo divino; cf., por ejemplo, E. Durkheim, *op. cit.,* 40ss.

1. LA COMPRENSIÓN DEL MUNDO RELIGIOSO DESDE LA IDEA DE LA POTENCIA Y DESDE LA FIGURA DE DIOS

La primera explicación que encontramos se mueve todavía, al menos en algunos de sus representantes, en el esquema evolucionista de las explicaciones de la religión a que acabamos de referirnos. Según ella, el centro del mundo de lo sagrado sería la *potencia.* Esta sería vivida en los primeros estadios como poder impersonal y difuso que se encarnaría en las diferentes realidades que habitan el mundo de lo sagrado. Tratemos de seguir con más detenimiento algunas de las comprensiones de lo sagrado elaboradas a partir de este principio [m].

Los antecedentes inmediatos de la misma se encuentran en Marett, quien, como vimos en el capítulo anterior, defendió que la creencia en la potencia como realidad impersonal constituye la fase primera —anterior al animismo— de la evolución de la religión [x]. Esta teoría, expurgada de muchos de sus condicionamientos, aparece en fenomenólogos de la religión más próximos a nosotros y para quienes lo sagrado constituye un orden dotado de entera especificidad, como, por ejemplo, N. Soderblom, G. van der Leeuw y, en sentido diferente, Fr. Heiler y K. Goldammer. En ellos la potencia será la realidad fundamental para la comprensión de lo sagrado hasta el punto de que, para Soderblom y van der Leeuw, la admiración ante la potencia constituiría la forma de religión del hombre primitivo e incluso de los primeros estadios del hombre civilizado[51] de la que se derivarían las demás formas religiosas por su proceso de unificación e intelectualización de esa noción primera. En Heiler y K. Goldammer desaparece este esquema evolucionista, o al menos pierde rigidez, aun cuando la potencia siga siendo entendida como la realidad clave para la comprensión de lo sagrado. Para designar esta potencia se utiliza ordinariamente el término de *mana,* procedente, como el de tabú, de la Polinesia, y que ha desempeñado, como él, un papel importante en la ciencia moderna de las religiones.

Mana significa una potencia, misteriosa y activa, de alguna ma-

[49] Cf., como más claro representante de la misma, N. Soderblom, *Das Werden des Gottesglaubens,* op. cit., 162-181; *Der Lebendige Gott...,* 20; también G. van der Leeuw, *op. cit.,* parte primera. Clara exposición y crítica de estas posturas, en W. Baetke, *Das Heilige im Germaniscben* (Tubinga 1942) espec. 10-16.

[50] Cf. art. *Mana:* ERE VIII (1916) 175-180.

[51] Van der Leeuw, *op. cit.,* 10.

ñera sobrenatural, que encierra en sí eficacia, honor, riqueza y que puede aparecer ligada a las personas, acciones o cosas más diversas[n]. Se han descubierto términos equivalentes al de «mana» en numerosas poblaciones[53], y van der Leeuw llega a ver en conceptos procedentes de culturas muy desarrolladas, como el *tao* chino, el *rta* hindú y la *moira* griega, desarrollos intelectuales de la misma noción[5*]. *Mana* es interpretado por Soderblom y van der Leeuw en el sentido de fuerza impersonal, difusa, mientras que actualmente se sostiene de ordinario que es inexacto considerar el *mana* como una fuerza impersonal[5S]. Pero aquí nos interesa sobre todo la relación que guarda la potencia, cualquiera que sea el término con que se la designe y la forma concreta en que se la interprete, con lo sagrado.

N. Soderblom considera la santidad, la sacralidad, como «una fuerza o entidad misteriosa ligada con determinados seres, cosas, acontecimientos o acciones»[5é]. El concepto de lo sagrado y su realidad, es decir, su percepción y vivencia por el hombre se deriva para él de la noción, la realidad y la experiencia de la potencia[51]. En el mismo sentido se expresa van der Leeuw en el primer capítulo de su *Fenomenología de la religión,* al comenzar su exposición del objeto de la religión con el estudio de la potencia. Para él, la religión comienza por la presencia de la potencia, empíricamente constatada como algo que se sale de lo ordinario. Tal es el primer sentido y la primera forma de lo sagrado en la que lo peligroso —tabú— desempeña un papel esencial[s]. Esto es lo que se ha presentido antes de invocar a ninguna divinidad, porque «en la religión Dios ha llegado bastante tarde»[59]. De ahí que van der Leeuw haga suya la expresión de Masurius Sabinus: «religiosum est quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est», e interprete el término *religio* en el sentido de *ohservantia,* de actuar con atención y con cuidado[60]. En estas explicaciones lo religioso puede parecer sin conexión con la figura de un Dios. Es exclusivamente *ordo ad sanctum,* entendiendo lo sagrado en el sentido de potencia

52 *Ibíd.,* 9ss.
53 Precisiones sobre los de «orenda», «wakanda» y «manito», en P. Radin, *Die religiose Erfahrung der Naturvolker* (Zurich 1951) 66-72.
54 *Op. cit.,* 12-23.
55 M. Eliade, *Tratado...,* I, 43-48.
56 Art. *Holiness:* EEE VI, 731.
57 Cf., sobre todo, *Daf Werden des Gottesglauben,* 26-92.
58 *Op. cit.,* 30-39.
59 *Ibíd.,* 36.
M *Ibíd.,* 37.

superior impersonal. A una interpretación semejante se inclinan, como hemos indicado, Fr. Heiler y K. Goldammer, aunque en términos más matizados, ya que también para ellos lo santo es el *objeto* de la religión y la potencia es la determinación primera del mismo[61].

Tales interpretaciones se fundan en una atención casi exclusiva a manifestaciones religiosas tomadas del mundo de los «primitivos» y consisten esencialmente, como hemos visto, en una confusión entre lo sagrado y la potencia interpretada en sentido vagamente impersonal. A nuestro modo de ver, esta confusión no percibe que lo sagrado es una noción más amplia que la de potencia y que no basta especificar ésta como «sobrenatural» para que la relación con ella sea religiosa. Para que esto suceda se requiere una forma particular de reacción del sujeto ante la misma. Por otra parte, más que determinar la potencia a lo sagrado, es la relación con lo sagrado lo que determina si la potencia es o no término de una actitud religiosa. Como observa M. Eliade, «los objetos y los hombres tienen *mana* (es decir, encarnan potencia) porque lo han recibido de unos seres superiores *o,* en otros términos, *porque* participan místicamente de lo sagrado y *en la medida* en que participan de ello»; «un objeto posee *mana* gracias a la intervención de un espíritu o a la confusión con la epifanía de un ser divino[a]. Así, pues, la potencia, aun siendo un aspecto importante del ámbito de lo sagrado, no parece ser ni cronológica ni estructuralmente determinante en su constitución y en su esencia.

G. Widengren ha criticado detenidamente la postura que acabamos de exponer y ha defendido vigorosamente que la realidad determinante del orden de lo sagrado es un ser o unos seres personales, es decir, los dioses o Dios.

La primera crítica que dirige a estas teorías es el empleo, más o menos explícito, del esquema evolucionista que todas ellas hacen, esquema que Widengren ha criticado anteriormente a propósito de la cuestión del origen de la religión[a]. Un segundo elemento de su

[61] Cf. Fr. Heiler, *Erscheinungsformen,* 29-33; K. Goldammer, *Die Formenwelt...,* 51ss.

[62] *Tratado...,* I, 43-48. Cf. también W. Baetke, *Das Heilige im Germanischen,* 15-16: «El concepto de lo santo no se deriva del de potencia. Por el contrario, 'potencia' aparece como un atributo de lo santo... No es que algo sea santo porque tiene 'potencia', sino que, por el contrario, algo tiene potencia —en sentido mágico o numinoso— porque es santo». En el mismo sentido, P. Radin, *Die Religióse Erfahrung der Naturvólker* (Zurich 1951) 61ss, espec. 75-77.

[63] Cf. *supra,* p. 27, n. 33.

crítica insiste en la inexactitud de la interpretación del *mana* como poder o fuerza impersonal, haciendo notar que esta crítica lleva consigo la superación de la idea de que lo sagrado sea una continuación de ella [M]. Su esfuerzo se dirige después a demostrar positivamente que «lo santo es originariamente un concepto puramente religioso que designa aquello que pertenece a la esfera de lo divino y que por eso es intocable y separado» [(s]. De la misma opinión es W. Baetke y, aunque —según Widengren— no saque todas las consecuencias de sus propios principios y descubrimientos, A. J. Festugiére, a quien Widengren sigue [66]. Los hechos que aduce Widengren en apoyo de sus tesis están tomados principalmente de las religiones de los semitas, particularmente de la de Israel, y de la de los griegos y romanos, y con frecuencia toma como punto de partida el análisis de los términos con que se designa lo santo en estas religiones. Así *sacer* —sagrado y maldito a un tiempo— se aplica en ambos sentidos en relación con la divinidad y significa consagrado a la divinidad en el doble sentido de dedicado, perteneciente a la divinidad o sacrificado a ella. Otro tanto sucede con el término griego de *enagés,* que corresponde a *sacer* en el doble sentido descrito. El significado de puro que adquiere el término se explica por la misma relación con la divinidad, que es santa y exige que todo aquel que trate con ella o se acerca a su santuario lo sea. De todos estos datos, confirmados con numerosos ejemplos, Widengren concluye que la santidad es la esencia misma de la divinidad. «Dondequiera que se encuentre lo sagrado se encuentra Dios», había escrito Pedersen; y Widengren, invirtiendo la frase, escribe: «Dondequiera que se encuentre Dios se encuentra lo sagrado...». «La santidad constituye la esencia de Dios, y santo es todo lo que pertenece a la esfera divina» [67].

¿Puede mantenerse históricamente que «donde se encuentra lo sagrado se encuentra Dios» y «donde se encuentra Dios se encuentra lo sagrado»? Probablemente estas afirmaciones son válidas en el círculo relativamente estrecho de religiones a que se refiere Widengren. Pero parece indudable que existen numerosos hechos que todos aceptarían como religiosos y en los que Dios no aparece, al menos

[M] *Fenomenología de la religión*, 8-10.
[65] *Ibíd.,* 26-39, 28.
[66] W. Baetke, *Das Heilige im Germanischen,* donde se contiene una efé las más duras críticas a *Lo santo,* de R. Otto. A. J. Festugiére, *La SainféfS* (París 1942).
[67] *Ibíd.,* 38.

de una forma expresa[68]. ¿Habría que negar al budismo el carácter de religión porque en él no aparece la figura de un Dios? Con estas reservas a la interpretación de lo sagrado ofrecida por Widengren no pretendemos negar el lugar central de la figura de Dios en el mundo de lo sagrado; queremos tan sólo mostrar que lo sagrado es una región o un ámbito que no se agota en la figura de un dios y que, para comprender todas sus manifestaciones, es preciso elegir una realidad que, por una parte, sea capaz de realizar la función que realiza la figura de la divinidad, y por otra, sea más amplia, de manera que comprenda otras manifestaciones indudablemente religiosas en las que falta esa figura concreta de la divinidad.

En este sentido proponemos como realidad determinante de la aparición de lo sagrado la realidad mentada por el término de Misterio.

2. EL MISTERIO, REALIDAD DETERMINANTE DEL ÁMBITO DE LO SAGRADO

Al hablar de Misterio vamos a dar a este término un significado semejante al que poseía en la descripción de R. Otto. Esta semejanza nos fuerza, antes de entrar en la descripción de esta realidad, a delimitar nuestra postura en relación con la del célebre autor de *Lo santo.*

El Misterio en R. Otto

Lo santo constituyó una contribución innovadora dentro de la filosofía y de la ciencia de la religión de principios de nuestro siglo. Su importancia radica sobre todo en las nuevas posibilidades que abre en el problema de la especificidad de la religión que tanto venía preocupando a la filosofía y a la teología desde Schleiermacher. Todavía muchos años después de la aparición del libro, G. Mensching podía escribir que «no se puede caracterizar mejor la esencia de lo sagrado que como lo ha hecho R. Otto… en su obra clásica» [69]. En esta caracterización desempeña un papel central la idea del misterio, cualificada por los términos de «tremendo» y «fascinante», a que nos hemos referido y que en él designa la realidad totalmente

[68] C. J. Bleeker, *The Key Word of Religión*, op. cit., 43-44.
[65] *Die Religionen und die Welt* (1947) 19; cf. también los juicios de M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano,* 17-18. Fr. Heiler, *Die Bedeutung R. Ottos für die Vergleichende Religiomgeschichte*, en *Religionswissenschaft in neuen Sicht* (Marburgo 1951) 13-26.

otra, que las diferentes religiones y teologías tratan de expresar con los más diversos ideogramas y esquemas representativos. La insistencia en la trascendencia de esta realidad y una teoría del conocimiento ciertamente condicionada por la época en que escribe su obra llevan a R. Otto a subrayar los elementos no racionales contenidos en esta «categoría» y a privilegiar una forma especial de «sentimiento» como primer modo de acceso a ella. En perfecta coherencia con lo anterior, R. Otto establece su análisis del Misterio desde una perspectiva preferentemente psicológica, analizando «la tonalidad afectiva», «el eco subjetivo» que su aparición provoca en el hombre.

Esta descripción de lo sagrado y la presencia en ella del Misterio ha suscitado también importantes críticas que llevan a algunos a considerar actualmente la descripción de R. Otto como totalmente superada[70].

Las críticas se refieren sobre todo a tres puntos: el psicologismo de la postura de R. Otto, el carácter impersonal que lo numinoso tiene en su descripción y la insistencia en el aspecto de tremendo que presenta para el sujeto religioso. El primer punto de esta crítica no puede sostenerse más que si se ignoran las precisiones que R. Otto mismo ha dado en obras posteriores sobre el alcance objetivo de verdadera relación cognoscitiva con lo real que posee el *«sensus numinis»* descrito por él[71].

Cabe, ciertamente, criticar la insistencia en el aspecto irracional de esta vivencia fundamental, y también es discutible si ese *sensus* tiene como objeto lo sagrado o es más bien una «experiencia», en un sentido más amplio que el de simple vivencia, de lo divino, «experiencia» en la que el sujeto tendría el primer modo de acceso al orden de lo santo[72].

[70] Cf. G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, 31ss. Su crítica se basa en el libro de W. Baetke, *Das Heilige im Germanischen* (Tubinga 1942) espec. cap. I: *Das Phanomen des Heiligen*, 1-46, y V, 210-226, con los resultados de su investigación. Anteriormente había criticado la obra de R. Otto y F. K. Feigel, *Das Heilige, Kritische Abhandlungen über R. Otto's gleicbnamiges Buch* (Haarlem 1929). Para el conjunto de la discusión puede consultarse Werner Schilling, *Das Phanomen des Heiligen. Zu Baetkes Kritik an R. Otto:* «Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte» 2 (1949-1950) 206-222. Postura crítica también en B. Kristensen, *The Meaning of Religión, Lectures in the Phenomenologie of Religión* (La Haya 1960) espec. 15ss.

[71] Por ejemplo, *Aufsatze...*, op. cit., V-VIII; *Mystique d'Orient et mystique d'Occident* (París 1951) 239-242; también, W. Schilling, *op. cit.*, 207-209, 215-219.

[72] Cf. las críticas, tal vez excesivas en este punto, de Baetke, *op. cit.*, 16-24, que repite a Feigel, *op. cit.*, y a J. Geyser, *Intellect oder Gemüt, Eine*

En cuanto al carácter impersonal expresado en el neutro de «lo numinoso», empleado siempre por Otto para designar el Misterio, creemos que W. Baetke tiene razón cuando escribe que «el primitivo percibe realidades y fuerzas, tanto sobrenaturales como naturales, sólo en la medida en que actúan sobre él y él entra en una relación personal con ellas, con lo que esas fuerzas adquieren así carácter de alguna manera personal para él; esto es siempre lo primero, mientras que un ser divino neutro es una abstracción filosófica» [73]. Pero, entendida la personalidad en los términos en que lo hace Baetke, tal vez el Misterio a que se refiere R. Otto pueda ser llamado también realidad personal. En todo caso, nosotros trataremos de mostrar el carácter «personal», en un sentido que deberá ser precisado, de la realidad designada por el término de «Misterio» [74].

Por último, en cuanto a la excesiva insistencia en el aspecto tremendo de lo numinoso, Baetke tiene razón al mitigarla precisando que lo sagrado no se caracteriza por el sentimiento del terror *(Furcht),* sino por el de profundo respeto *(Ehrfurcht)* [75]. Pero tal vez su precisión no esté muy lejos del pensamiento de Otto, que considera lo fascinante como un aspecto indisolublemente ligado al de tremendo de lo sagrado, de forma que este último JIO[S] puede menos de quedar matizado por el primero [76].

La descripción de R. Otto plantea para nosotros principalmente el siguiente problema: ¿se identifica lo sagrado con lo numinoso? Así parece que deben entenderse las expresiones en las que él introduce el término «numinoso» como categoría que designa lo que el término «santo» tiene de específico y de irreductible a cualquier otra esfera de la existencia[7!]. En este caso lo sagrado, identificado a lo numinoso, es el término originario de la actitud religiosa, y Dios

philosophische Studie über R. Otto's Buch «Das Heilige» (Friburgo 1921). Una respuesta a estas críticas en K. Goldammer, *Der Beitrag Friedrich Heilers zur Metbodologie der Religionswissenschaft:* «Theologische Literaturzeitung» 92 (1967) 88-96. Cf. E. Gil, *El hecho religioso, Fenomenología* (Madrid 1975).

[73] Cf. *Das Heilige im Germanischen,* 14-15.

[74] Cf. G. Widengren, *op. cit.,* quien insiste en esta objeción, y las reflexiones sobre la misma de W. Schilling,*op. *cit.,* 221-222.

[75] *Op. cit.,* 44.

[76] Pasamos por alto otros aspectos de la crítica de Feigel y de Baetke a la obra de Otto como, por ejemplo, los residuos de evolucionismo que se encuentran en *Lo santo,* la relación entre lo sagrado y lo moral; el carácter social de la experiencia religiosa, etc., que interesan menos, desde nuestro punto de vista, en este momento. Nuestra intención, al referirnos a los anteriores, era tan sólo servirnos de ellos para precisar nuestra propia consideración del Misterio como centro del mundo de lo sagrado.

[77] Cf. *Lo santo,* 16-18.

o los dioses serían tan sólo apariciones ulteriores de ese primer objeto. La postura de R. Otto sería, pues, en todo semejante a la que acabamos de criticar en aquellos autores que identifican lo sagrado con la potencia y se prestaría a las mismas objeciones. En este sentido la ha comprendido y criticado G. Widengren.

El intento de interpretación de lo sagrado que nosotros proponemos a continuación difiere del de R. Otto sobre todo en el punto de vista que adoptamos. Para nosotros, lo sagrado no se identifica con lo numinoso, de lo que el Misterio sería un elemento. Lo sagrado no es el objeto de la actitud religiosa. Lo sagrado es, como hemos intentado mostrar, el ámbito, el mundo en el que se inscriben tanto el sujeto religioso como su actitud, y el término de la misma. Lo numinoso, lo divino o, como nosotros preferimos decir en adelante, el Misterio, es el elemento central de ese ámbito. Aquel que lo constituye, lo estructura y le da la significación que posee. El Misterio no es, pues, una forma primitiva de Dios de la que por evolución se deriven las que históricamente conocemos. Pero tampoco es el Dios o los dioses de las religiones concretas que conocemos. El Misterio es lo que tienen de común todas las formas de divinidad, es decir, todas las configuraciones que el sujeto ha dado de lo que es el término de su actitud religiosa. El Misterio es el nombre de la divinidad en el que todas las formas de la misma coinciden y, por tanto, aquel en el que se reconocerán todos los sujetos religiosos; aquel que resume y explica la nueva forma de ser que reciben los objetos afectados por lo sagrado. Es, en una palabra, el eje, el centro, la raíz de este ámbito de lo sagrado en el que estamos intentando introducirnos.

Pero ¿qué realidad designa el término de Misterio? ¿Cuál es el contenido significativo de esta palabra clave del ámbito de lo sagrado? Para responder a estas cuestiones nos serviremos ampliamente de la interpretación del Misterio propuesta por R. Otto, aunque inscribiéndola en nuestra propia perspectiva.

El Misterio como trascendencia

La palabra que hemos elegido para designar esa realidad nos está ya indicando, desde los significados más obvios que le damos en el lenguaje ordinario, que la realidad a la que apunta no pertenece al orden de realidad de la experiencia y que, por tanto, no cabe de ella una descripción que parta de unas cualidades perceptibles de la misma. Pero el significado del Misterio no se agota en la consta-

tación del carácter no experimental de la realidad que designa. Existen muchas realidades no «experimentales», como la interioridad del otro sujeto, que el sujeto religioso no designará con el mismo término de misterio o que, en todo caso, no confundirá con él. El significado del término misterio no se agota en el carácter oculto de la realidad a que se refiere. Frecuentemente utilizamos también el término misterio para designar lo desconocido. Así, con la expresión «los misterios de la naturaleza» nos referimos a aspectos de la realidad natural que hasta ahora permanecen ocultos para nosotros. Tampoco este significado agota el contenido del Misterio al que se refiere el hombre religioso. Más aún, es muy probable que, mientras nos mantengamos en el orden del puro conocimiento, no lleguemos ni siquiera a barruntar el significado del Misterio en el orden religioso. Así, tampoco reconocerá un hombre religioso el Misterio de que vive en el sentido de una verdad incomprensible para la razón humana porque ésta no sea capaz de descubrirla o porque, una vez comunicada, no pueda abarcar su significado ni comprenderla. Es verdad que a veces el sujeto religioso habla de «los misterios de la fe», pero cuando se expresa así lo hace porque ha procedido a una indebida reducción de su fe a los contenidos racionales de las expresiones de la misma o porque ha comunicado a esos intentos racionales por expresar el término de la fe el carácter de misteriosos, en el sentido pleno que la palabra Misterio tiene.

Si el significado de Misterio no aparece plenamente mientras nos mantenemos en el orden del conocimiento es porque, primeramente, ese término designa una realidad cuya «presencia» comporta muchos armónicos irreductibles a este orden y que el término de «desconocido» no evoca en modo alguno; pero es, además, porque hablar de algo simplemente como «desconocido», o incluso como «incognoscible», es una forma de hacernos cargo intelectualmente de ello y de integrarlo en nuestro universo mental como una pieza más del mismo. Y lo propio del Misterio es designar una realidad de la que el hombre no puede hacerse cargo en absoluto. Tal vez esto signifique el verso de la *Kena Upanisbad:*

> *«Es diferente de todo lo conocido*
> *y también de todo lo desconocido»* [7S].

[78] I, 3, R. Otto lo comenta en estos términos: el verso dice: «no sólo no es como todo de lo que se sabe, sino tampoco es como aquello de lo que nadie sabe» *(Das Ganzandere in Ausserchrítlicher Theologie und Spekulation,* en *Das Gefühl des Überweltlichen,* op. cit., 217).

Y eso quiere expresar la larga tradición religiosa que se conoce como teología negativa cuando habla de Dios como del «superincognoscible»[79].

Con el término de Misterio el sujeto religioso se refiere a una realidad que en todos los aspectos, en todos los órdenes y bajo todos los puntos de vista es superior al hombre y a su mundo, y superior no en un sentido relativo que admita comparación con ellos, sino en un sentido absoluto que excluye todo punto de comparación. Para designar la absoluta superioridad, la que no admite comparación posible, el mejor medio es el de la absoluta diferencia. Por eso, para designar el Misterio es tan frecuente en las tradiciones religiosas el término de «totalmente otro».

a) El Misterio como totalmente otro.

R. Otto, que emplea este término en *Lo santo* para explicar el contenido de *mysterium,* ha consagrado posteriormente numerosos estudios a explicar su sentido[80]. Como tal término, confiesa haberlo encontrado en la tradición religiosa de la India y, más concretamente, en las *Upanishads;* y dentro de la tradición occidental, en san Agustín, que hablando de Dios lo llama *aliud valde* o *dissimile.* Con él se expresa el contraste específico de lo «supramundano en relación con todo lo de aquí, con todo lo natural y mundano». Pero este contraste no es el fruto de una comparación entre dos términos cuya naturaleza sea previamente conocida. Significa más bien la reacción ante una realidad cuya existencia, cuya presencia se impone al hombre sin que éste sea capaz de aplicarle ninguna de las categorías con que conoce, insertándolas en el orden de su pensamiento, todas las demás realidades. Se trata de una realidad que se impone al hombre y ante la cual éste, lejos de poder aplicarle las redes de su comprensión, se siente literalmente sobrecogido. Esta reacción de «sobrecogimiento» muestra bien cómo, ante la realidad misteriosa, el hombre, incapaz de aprehenderla con ninguna de sus facultades, se siente comprendido y abarcado por ella. Desde este sobrecogimiento el hombre religioso mide la absoluta diferencia entre esta realidad y el conjunto de todas las demás realidades de su mundo y de todos los mundos posibles. Ella constituye un orden enteramente diferente de realidad; ella es lo totalmente otro.

[79] Cf., por ejemplo, Pseudo.Dionisio, *De divinis nominibus,* y el comentario de santo Tomás.

[M] *Lo santo,* cap. V, pp. 40-48; *Das Gefühl des Überweltlichen,* op. cit., espec. 212-240.

Fácilmente puede seguirse el proceso que lleva a este «sobrecogimiento» por el Misterio como totalmente otro en la descripción que de él nos han dejado hombres religiosos privilegiadamente dotados. Bastaría hacer referencia a uno que nos es particularmente cercano, a san Agustín en las *Confesiones*[81].

Pero la constatación del Misterio parece chocar con un hecho fácilmente observable en la historia de las religiones: la tendencia al antropomorfismo, que ha hecho declarar a los filósofos de la religión, desde Jenófanes hasta Feuerbach, que, lejos de ser lo totalmente otro, los dioses son producidos por el hombre y a su imagen y semejanza[M].

R. Otto, después de haber citado el conocido fragmento de Jenófanes en el que éste constata la diversidad de figuras de los dioses correspondiente a la diversidad de sus adoradores para concluir que, si los bueyes y los caballos fuesen capaces de pintar, se representarían la divinidad bajo su misma figura, concluye, con un poco de desenvoltura, que «Jenófanes tiene razón; así se comportarían los bueyes». E inmediatamente trata de mostrar que «en la historia de las religiones las cosas se presentan de forma enteramente distinta» [u].

Existen otras dos formas religiosas de representación del Misterio que parecen contradecir su representación bajo la forma de lo totalmente otro. La primera es el politeísmo, sobre todo, aunque no exclusivamente, tal como se presenta en su forma griega. De ella habrá que observar, en primer lugar, que la religión griega no se agota en la forma «olímpica» de panteón de dioses bajo las figuras más perfectamente humanas. Pero, además, R. Otto trata de mostrar que lo originario de esa misma forma de religión no son las formas semejantes y familiares, sino lo extraño. De ahí sería de donde se habrían derivado las formas clásicas de representación de

" Cf. *Confesiones*, 4, 16; 7, 10; 9, 10, y todo el libro X. No queremos dejar de advertir desde ahora que este proceso no constituye la totalidad del camino, ni lo totalmente otro la totalidad del contenido religioso del Misterio. Esta ascensión, que parece perderse en el infinito, va inseparablemente acompañada de un *descensus* hasta las profundidades de la propia interioridad, donde aparece lo totalmente otro como lo *interior intimo meo;* pero sin la ascensión, sin la constatación de la absoluta diferencia no hay reconocimiento posible de la realidad del Misterio. Cf. una sugerente descripción del contenido de este término en Carlos Castro Cubells, *El sentido religioso de la liturgia* (Madrid 1963) 93ss.

" Cf. Jenófanes, *Frag.*, 11-16; L. Feuerbach, *Das Wesen des Cbristentums*, Introducción, 2; *La esencia de la religión en general;* trad. francesa: *L'essence du Christianisme* (París 1968) 129ss.

[a] *Das Gefühl,* 213.

la divinidad bajo formas perfectamente humanas. Estas no representarían, pues, la forma originaria de la religiosidad griega, sino una época de debilitamiento de la misma. Por eso es tan frecuente' encontrar las críticas más severas contra esta forma de representación de la divinidad en los propios contemporáneos: Heráclito, el mismo Jenófanes, Platón, etc. **. Cabría, además, responder a la objeción observando que las diferentes formas de politeísmo, si bien en la mayoría de los casos pueden ser consideradas como intentos por reducir la absoluta trascendencia de la divinidad, en otros han podido ser interpretadas como un esfuerzo por salvaguardarla[85]. En la misma perspectiva habría que situar la tendencia del hombre religioso a hacerse imágenes de la divinidad, tendencia que en numerosos casos lleva a identificar la imagen con lo representado para disponer de ello y que suscita la reacción de los reformadores religiosos contra toda forma de imagen de la divinidad[Só].

La segunda forma religiosa que parece contradecir la representación del Misterio como lo totalmente otro es el monismo religioso o panteísmo. Más adelante nos ocuparemos de su significado religioso; baste ahora observar que el Dios del panteísmo en ningún caso se identifica con la naturaleza en su forma empírica de aparecer, con la naturaleza que el hombre conoce y manipula en su relación habitual con ella, ni con la historia como simple sucesión de acontecimientos. Para llegar a «descubrir» la identidad de *Brahmán* y *Atman,* el hombre debe llegar a una forma de intuición totalmente especial, que supera cualquier forma de conocimiento intramundano, objetivo; de la misma forma, para llegar a descubrir la emanación de la naturaleza a partir de Dios como de su principio es precisa una conversión de la mirada que la transforme completamente y la disponga para ver esa nueva forma de realidad[87].

Explicadas estas dos formas de representación del Misterio que parecen contradecir su carácter de enteramente diferente, pero que en realidad son dos intentos fallidos por explicarlo, pasemos, antes de referirnos a las múltiples formas religiosas en que se expresa, a precisar, en la medida en que esto es posible, el contenido de esta

[84] Cf. algunos de sus textos reproducidos en R. Otto, *ibíd.,* 213-215; más detalles en W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (México 1952).

'' Cf. A. Daniélou, *Le polithéisme hindou* (París 1960), y nuestra discusión del mismo en el cap. III, a propósito del politeísmo.

[86] Cf., por ejemplo, la prohibición del AT de hacer imágenes de Dios; también, sobre esta cuestión, R. Otto, *op. cit.,* 215-216.

[87] *Ibíd.,* 220-224.

realidad a la que apunta el término de Misterio y de cuya superioridad absoluta es representación la imagen de la *total desemejanza.*

b) El Misterio como realidad ontológicamente suprema.

Todas las negaciones que puedan emplearse para designar el Misterio significan, en último término, un esfuerzo para expresar su superioridad absoluta. Ya hemos indicado que esa superioridad produce, como primera reacción, el asombro del sujeto religioso, que queda atónito ante ella. Pero este asombro no agota la riqueza de esa reacción, y el análisis de otros matices de la misma nos permitirá adentrarnos en la profundidad del significado del Misterio.

El asombro del hombre religioso tiene —como indicaba ya el análisis de lo tremendo— un claro matiz de desconcierto. El Misterio trastorna el mundo establecido del hombre, sacude su seguridad, hace vacilar sus propios fundamentos. Ante su presencia, el hombre se siente literalmente anonadado. Este elemento de la experiencia religiosa había sido ya puesto de relieve en la descripción que de ella ofrecía Schleiermacher, quien lo traducía en su célebre definición de la religión como «sentimiento y gusto del infinito» y como «sentimiento de dependencia absoluta»[8S]. Pero, para Schleiermacher, este sentimiento tenía como objeto la finitud del sujeto, que sólo posteriormente se eleva a la consideración del infinito del que depende. El análisis de Otto muestra, en cambio, que es la presencia del Misterio la que, al imponerse al hombre, le hace ver su propia caducidad y finitud. En el asombro religioso se hace presente la superioridad ontológica del Misterio como plenitud absoluta de ser, en comparación con la cual el hombre se experimenta como «polvo y ceniza», es decir, como interiormente amenazado por la nada[89]. La expresión de la absoluta diferencia nos orientaba ya hacia esta plenitud de ser que irrumpe con la aparición del Misterio. La negación de cualquier semejanza procede de la intuición de una plenitud que no se deja limitar a forma alguna. De ahí que desde siempre la simplicidad absoluta haya sido utilizada como el primero de los «atributos» de la divinidad. Con ella se intenta pensar de alguna manera esa perfección, esa plenitud intensiva

[M] Cf. *Reden über die Religión;* trad. francesa: *Discours sur la religión* (París 1944) 152; *Der chñstliche Glaube nach den Grundsatzen der evangelischen Kirche* I (1921) 14; *Lo santo,* 20ss, 33-34.

[89] Gn 18,27; Job 42,2-6. *Lo santo,* 40-48. De esta idea se encuentran claras expresiones en el *De incomprehensibilitate Dei,* de san Juan Crisóstomo (Sources Chrétiennes, 28 bis; París [2]1970).

de ser que excluye toda composición por no ser ésta compatible con la perfecta plenitud. De ahí también que, cuando el pensamiento humano llega a la afirmación de que el ser es la perfección de las perfecciones, utilice como expresión racional de su experiencia de lo divino el término de ser-puro ser, o de ser subsistente. Pero no conviene olvidar que, en nuestro contexto, estos atributos no significan perfecciones que, pensadas por el hombre a partir de las realidades mundanas, pueden ser aplicadas a una naturaleza divina que a través de ellos se manifestaría a nuestro conocimiento, sino más bien intentos del hombre religioso por expresar en fórmulas racionales una presencia que se le ha impuesto en la experiencia religiosa, pero cuyo contenido no es ni perceptible ni pensable. El carácter de expresiones racionales de una previa presencia que poseen estos atributos se hace patente en el «paso al límite» a que el hombre debe someterlos, todos ellos, para que realmente puedan ser aplicados a la realidad a la que se refieren[90].

c) El Misterio y su absoluta superioridad axiológica.

Tras la superioridad ontológica, el tercer camino para evocar la realidad designada por el término de Misterio es el de la superioridad axiológica, igualmente presente en la experiencia religiosa. Este elemento está contenido en el aspecto de *mirum* y de *mirabile* que comporta el Misterio. El Misterio no sólo desconcierta al hombre, sino que al mismo tiempo le maravilla. La plenitud de ser que hace vacilar al ser del hombre brilla para él como el valor supremo y, al mismo tiempo que le anonada, le atrae como lo más sublime.

La plenitud de ser se convierte así en el sumo Bien. Pero no conviene olvidar que es esencial a su condición de Bien el carácter de sumo, de supremo y que este carácter precisa su forma de «valer» para el hombre, su condición de Bien. Como Bien sumo no vale por lo que procura al hombre o por lo que le promete. Lo que W. F. Otto dice de los dioses griegos, «que no consuelan a los hombres por lo que dan o prometen, sino por lo que son»[91], debe entenderse del Bien sumo. Y esto significa, en primer lugar, que su valor no es comparable al resto de los bienes que contiene

[90] Cf. los esfuerzos de un Plotino por expresar esta superioridad ontológica en términos racionales que no traicionen su absoluta trascendencia: *Enriadas* V, 3, 13; V, 4.

" *Theopbania. Der Geist der Alt-Griechischen Religión* (Hamburgo 1956) 34-35.

la escala humana de valores y, en segundo lugar, que vale por sí mismo y que de él procede todo valor. Por eso el Bien sumo no es algo que la tendencia humana busque para en ello aquietarse. No es objeto posible de un deseo del hombre. Es el Bien cuyo valor se impone al hombre y que, cuando es reconocido, saca al sujeto del círculo de sus deseos y tendencias y le procura una paz y una alegría diferentes de las que le procuran todos los bienes intramundanos que pueda «poseer». El Bien sumo aparece para el sujeto religioso como la irradiación, la entrega, la generosidad del ser, fuente de todo valor, que puede ser participada por el hombre en la medida en que éste participe de esa misma condición de entrega y de apertura, como veremos al hablar de la actitud religiosa. El elemento fascinante de la experiencia religiosa constituye el reflejo en la conciencia religiosa de esta superioridad axiológica contenida en el Misterio[n], y la mejor expresión de la misma la encontramos en esa forma característica de relación con el Misterio que podría resumirse en lo que llamamos «oración de alabanza».

d) El Misterio como santidad augusta.

Pero existe un nuevo aspecto del Misterio que nos descubre el análisis de la experiencia religiosa. En ella el hombre se enfrenta con la realidad excelsa, augusta, cuya presencia pone al descubierto la indignidad del hombre, un aspecto de su condición sólo perceptible en la experiencia del sujeto religioso y que éste vive como «conciencia de pecado». También aquí conviene anotar que el hombre no experimenta esta nueva forma de contraste a partir de una previa toma de conciencia de su condición de pecador. Por el contrario, ésta no es más que el eco de la presencia de la santidad augusta del Misterio. Es la revelación del Misterio la que provoca el grito de «¡Yo soy un pecador!», en el que se expresa ese nuevo aspecto del Misterio, diferente de la superioridad ontológica y de la superioridad axiológica que hemos descrito[93] y que podemos calificar como su dignidad o santidad augusta.

En efecto, con el Misterio aparece una realidad que reclama del hombre una actitud de rendido respeto en la que se hace presente la dignidad de lo sagrado, es decir, su condición de «valor

[n] *Lo santo*, 53-68.
[93] Cf., por ejemplo, la teofanía contenida en Is 6; *Lo santo*, cap. IX, pp. 80-91.

objetivo» cuya sola presencia descalifica la forma mundana de ser del hombre, hace que éste la perciba como indigna o en pecado y suscita en él la aspiración a romper con ella para participar de la superior dignidad del Misterio.

Una vez más, no tenemos otro camino para comprender este nuevo elemento del Misterio que intentar comprender la sombra que proyecta sobre la condición humana su aparición en la conciencia. A la luz de la dignidad augusta del Misterio, el hombre, hemos dicho, descubre su condición de pecador. Tratemos, pues, de comprender la idea de pecado.

La fenomenología de la religión nos ha enseñado a sacar el pecado del campo de la moral, de la pura ética, para introducirlo en el único en que se hace comprensible, el de la religión[M]. El pecado no se confunde con la trasgresión de una norma, con la desobediencia a la ley. Para que exista pecado es necesario que el hombre esté situado frente a Dios, es decir, que se sitúe en la esfera de lo Santo. Y dentro de esta esfera, el hombre no se siente pecador porque haya cometido unos actos concretos de pecado, sino que éstos son posibles desde una previa condición de culpabilidad, desde la previa condición de pecador propia del hombre. En efecto, el pecado antes de ser un acto o un conjunto de actos contrarios a una ley cúltica o moral es una «situación global» que afecta a todo el hombre y común a todos los hombres, cuando éstos se sitúan frente al Misterio. En este sentido general puede decirse que la idea de pecado es común a todas las religiones, aunque se presente en ellas bajo formas diferentes[95]. Pero ¿en qué consiste esta situación global frente a lo sagrado? De forma muy genérica, puede ser descrita como la experiencia de un elemento negativo, de un obstáculo presente en la condición humana en relación con lo sagrado. No se identifica con la experiencia de la distancia, ni con la de tabú a que nos hemos referido, que surgen ante la presencia de lo sagrado como potencia: lo característico de esta situación que resume la idea de pecado es la conciencia de la indignidad, de la falta

[94] Cf. *Lo santo*, 80ss. Del mismo autor, *Was ist Sünde?* y *Die religióse Idee der Urschuld*, en *Aufsatze...*, op. cit., 179-187, 208-213. G. van der Leeuw, *op. cit.*, 404-514; G. Mensching, *Die Idee der Sünde* (Leipzig 1931) 5, 18ss.

[95] Cf. Heiler, *op. cit.*, 482-483; G. Mensching, *op. cit.* Si K. Goldammer puede decir que la idea de pecado no es universal en la historia de las religiones y que no pertenece a la experiencia originaria de lo sagrado es porque define el pecado en el sentido restringido de libre oposición, de desobediencia del hombre contra el mandato de un Dios sumamente personalizado; cf. *op. cit.*, 447-450.

de valor y de sentido de la propia existencia en cuanto separada de la realidad que se hace presente en la manifestación de lo sagrado. Esta falta de valor y de dignidad se expresan en la experiencia de la propia situación como situación no salvífica, como estado de perdición[96]. El hombre para el que aparece el valor y la dignidad del Misterio se ve a sí mismo distante de ese valor sumo; su condición se le muestra condenada a no realizarlo, porque ningún esfuerzo propio le acerca definitivamente a él y porque, por muy buena que sea su disposición, se ve distante de realizar esa perfecta unión con lo único que vale definitivamente, con el Misterio. Su conciencia de esta incapacidad de darse valor a sí mismo es la raíz de la conciencia de la propia «indignidad», de la experiencia de la propia situación como situación de pecado y, por tanto, de la conciencia más radical de la necesidad de salvación. En la idea de salvación se nos anuncia de alguna manera el sentido de la santidad augusta del Misterio. En efecto, la salvación religiosa no significa exactamente la superación de las dificultades intramundanas con que el hombre tropieza, ni la adquisición de unos bienes determinados, ni, por tanto, primariamente, la consecución de la felicidad que resulta del goce de los mismos. La salvación es la realización de la relación con esa realidad que vale y da sentido, que es y se justifica por sí misma, que es y es plenamente digna de ser. La salvación es el paso a una vida que vale la pena, llena de sentido. Por eso el pecado, en este sentido radical que estamos intentando definir, no se opone a la virtud, sino a la fe, a la esperanza, a la iluminación, a la conversión, es decir, a todas aquellas actitudes por las que el hombre religioso decide aceptar el orden del Misterio[97].

Los símbolos con los que las diferentes religiones expresan esta situación global son muy distintos. Para algunas, el hombre es pecador porque está separado, desterrado, exiliado en relación con lo sagrado. Para otros, el pecado es sobre todo la atadura a lo que no es el Misterio; el pecado es deseo, cuidado por lo perecedero, como en el budismo y, en gran parte, en el hinduismo. Para otras es sobre todo elección del mal, de lo distinto de Dios o de lo que le es contrario, como en el mazdeísmo. Para otras, por último, el pecado es en su raíz tendencia a la autoafirmación, a constituirse a sí mismo en centro exclusivo, como en las religiones procedentes del

* G. Mensching, *op. cit.*, 22.

" Cf. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, trad. castellana (Madrid 1969) espec. -segunda parte, 15ss, 161.

judaismo. Pero en todos los casos esta situación, esta condición de pecado que el hombre descubre en la presencia del Misterio, y sólo en ella, es el lado negativo de la presencia, en la conciencia del hombre, de la realidad suprema como santa, digna, llena de valor y capaz de dar sentido a todo[w].

e) Representaciones religiosas de la trascendencia en cuanto elemento constitutivo del Misterio.

Los cuatro rasgos que hemos descrito hasta ahora constituyen el primer aspecto del Misterio, es decir, de esa realidad cuya presencia determina el orden de lo sagrado y que es configurado posteriormente en las distintas formas de representación de lo divino, en las distintas divinidades, en el Dios de las diferentes religiones. Lo divino, resumiremos, pues, es la realidad totalmente otra frente a todas las realidades mundanas, la plena perfección y la total plenitud de ser, el Bien sumo, el valor supremo y la augusta dignidad. Todas estas expresiones comportan un adjetivo que remite los diferentes sustantivos con los que el sujeto religioso designa a lo divino al plano de lo inasequible, de lo impensable, de lo que escapa por completo a su disposición. Por eso se podría decir que hay un elemento formal que reaparece en todas las expresiones y matiza y eleva su contenido para que pueda referirse al Misterio. Este elemento es sugerido por el primero de los nombres, el de «totalmente otro», con que lo hemos designado.

Antes de entrar en la descripción de las múltiples formas de representación de lo divino que dan lugar a las diferentes «divinidades» en las distintas religiones queremos aludir aquí a algunas formas más genéricas de representarse el hombre religioso este elemento formal común a todas las designaciones de lo divino.

Las religiones de los pueblos «primitivos», aunque no sólo ellas, ofrecen una que ha sido frecuentemente resaltada: lo divino es representado a través de los objetos más extraños del contorno humano: animales de todas las especies y particularmente de las más impresionantes o extrañas"; plantas de todo género; seres fantásticos compuestos de partes tomadas de todos los reinos de la naturaleza; seres humanos desfigurados en muecas o posturas inverosímiles; signos y figuras geométricas complicadas, etc., hasta

" Para un análisis de las diferentes formas de experiencia concreta de la condición humana como pecadora remitimos sobre todo al libro citado de G. Mensching, en el que ofrece numerosos ejemplos de la representación de la misma en las grandes religiones. Cf. espec. 28-54.

el punto de que R. Otto ha podido escribir que, reunidas todas las representaciones de lo divino, constituirían una colección que no tendría nada que envidiar en fantasía, rareza y manifestaciones de lo extraño a las más atrevidas exposiciones de arte «futurista» ".

La misma tendencia puede observarse en los grandes temas simbólicos presentes en el mundo de la religión. Ya veremos que toda la naturaleza ha sido utilizada para hacer presente lo divino, pero es indudable que lo han sido privilegiadamente aquellas partes de la misma cuya realidad se imponía al hombre por su inaccesibilidad: el cielo, los astros, las altas montañas, las simas profundas; por su enormidad: el desierto, el mar; por su perennidad: las rocas, las estaciones y los fenómenos naturales con su renovación periódica; por su eficacia: el agua, la fertilidad, etc. Es decir, que en todos los casos han sido utilizadas como símbolos de la divinidad aquellas realidades que ya por su propia forma natural de ser evocaban en el hombre el sentimiento de lo grandioso, de lo elevado, de lo superior a él mismo.

Una forma igualmente frecuente de representación religiosa de este nuevo elemento formal de lo divino es el recurso de los hombres religiosos a símbolos que expresan la desaparición de lo natural, de lo mundano e incluso de lo humano como condición para llegar al descubrimiento y a la unión con el Misterio. Así, la salvación se presentará como *nirvana* o extinción de la forma natural de ser, o como identificación con el Absoluto más allá de la forma empírica de existencia en que se mueve el hombre natural: *«tú eres eso,* el *Brahmán eres tú»,* o como nuevo nacimiento —no de la carne y la sangre— que sigue a la muerte del hombre viejo y la supone.

Por último, en las religiones de orientación preferentemente profética, en las que este Misterio aparece bajo los rasgos de un Dios fuertemente «personalizado», su carácter «trascendente» o «absoluto» se manifiesta en la sublimidad de sus designios, que no coinciden en modo alguno con los de los humanos, y en el carácter absoluto, ineludible, de sus mandatos como procedentes de una voluntad a la que nada ni nadie puede resistir. En estas mismas religiones la absoluta trascendencia del Misterio tiene un eco en la intensidad de la relación que establece con los fieles y que lleva a éstos a confesar la absoluta unicidad de lo divino, la cual descalifica todos los demás poderes y reclama la absoluta confianza.

Las diferentes teologías, es decir, la razón del hombre en su

" *Das Gefühl...,* 215. .vi „r<

intento por hacerse de alguna manera cargo de esa realidad que se le escapa, se han servido, para designar lo totalmente otro como elemento formal de lo divino, de otros términos semejantes, como lo absoluto, lo infinito que añade a todos los atributos aplicados a Dios, o los ha resumido en el nombre de la Trascendencia. Hay que reconocer que pocas veces consiguen estos términos, a pesar del grado elevado de elaboración racional que suponen, traducir la gran riqueza de matices, la resonancia que contienen los términos menos elaborados de que se sirve la experiencia religiosa y que la descripción fenomenológica intenta transmitir de forma más inmediata. No es éste el lugar de entrar en un análisis de su significado, pero de lo que hemos expuesto se deduce que ninguno de ellos puede aplicarse al Misterio más que por un paso al límite del pensamiento, tras el cual, más que conceptos que representen alguna propiedad de ese Misterio, son símbolos irremplazables de esa realidad cuya aparición sólo es posible por la superación del «modo ordinario de pensar» [100], el trascendimiento de cualquier realidad asible, el salto, digámoslo una vez más, a lo «totalmente otro».

Pero, en realidad, los cuatro aspectos del Misterio que hemos descrito hasta ahora no agotan su «naturaleza» en cuanto realidad determinante del ámbito de lo sagrado. Todos ellos expresan y matizan la trascendencia del mismo, pero el Misterio religioso no se define tan sólo por su trascendencia. La experiencia religiosa lo descubre como una trascendencia activa, como un Misterio que interpela o, con un término que el hombre religioso emplea con frecuencia, como un Dios vivo. Así pues, para comprender —en el sentido fenomenológico del término— el significado del Misterio religioso deberemos referirnos también a este nuevo aspecto.

El Misterio como trascendencia activa

Como primera aproximación a la constatación de esta «actividad» del Misterio hay que observar que éste no es para el sujeto religioso una *idea* concebida por él para explicar un conjunto de realidades o de situaciones. El sujeto religioso ha pensado en el Misterio a partir de un previo acto de presencia por su parte. Es su irrupción perturbadora de la seguridad de la existencia lo que ha determinado a ésta a ese esfuerzo sobrehumano por dar una

[100] San Agustín, *Confesiones* VII, 17.

expresión racional del mismo. En realidad, el carácter activo del Misterio religioso es un elemento que, lejos de exigir largos esfuerzos para ser concillado con su trascendencia, se deduce inmediatamente de ésta porque está de alguna manera contenido en ella. En efecto, basta caer en la cuenta de lo que significa la trascendencia para que aparezca inmediatamente que, por ser no sólo incomprensible e incognoscible, sino «inaccesible» para el hombre [10\] éste no puede ponerse en relación con ella si no es gracias a un acto suyo positivo de presencia. Por eso la actividad de la trascendencia aparece, en primer término, en la necesidad de que el conocimiento de la misma por el hombre responda a una iniciativa suya de manifestarse. Su absoluta desemejanza hace que el hombre no puede siquiera rastrear su existencia si no es a partir de una previa manifestación suya. El sujeto religioso tiene plena conciencia de ello. Por eso experimenta su acto religioso como respuesta a una previa llamada y por eso interpreta su búsqueda de Dios como suscitada por un previo encuentro con él y en el que Dios mismo ha tomado la iniciativa. Tal es el sentido de la conocida expresión de Pascal: «no me buscarías si no me hubieses encontrado», de la que se encuentran fórmulas equivalentes en numerosos contextos religiosos [m].

Tal carácter activo del Misterio tiene otras manifestaciones. R. Otto se refiere a ellas en conjunto cuando, en su análisis de lo sagrado, habla del «elemento de energía» de lo numinoso, en el que resume los caracteres de «vida, pasión, sensibilidad, voluntad, fuerza, movimiento, excitación, actividad, impulsión», que el sujeto religioso atribuye simbólicamente a la realidad numinosa [103]. De esta «energía» de lo numinoso son un eco la tensión, la viveza y la eficacia que aparecen en toda vida religiosa.

[101] Cf. san Juan Crisóstomo, *De incomprehensibilitate Dei,* op. cit. III, 125, p. 197.

[102] Cf. las expresiones de san Pablo sobre el conocimiento religioso de Dios contenidas en Gal 4,9; 1 Cr 8,2 y la de la *Imitatio Christi:* «Tu enim prior excitasti me ut quaererem te» (II, 21, 27). En el mismo sentido, cf. el expresivo texto del poeta musulmán Galal al-Din-Rumi, que refiere la historia de un hombre que, creyéndose rechazado por Dios al no recibir respuesta alguna a sus súplicas, recibe un mensajero divino que le responde:

> «¿No te he tomado yo a mi servicio?
> ¿No te he mandado yo que me buscaras?... Tu grito: ¡Alá!
> era mi: ¡Aquí me tienes!... Cada grito tuyo: ¡Oh Dios!
> , contiene muchos: ¡Heme aquí! de mi parte».
>
> (Citado en Soderblom, *Der Lebendige Gott...,* 29-30).

[m] *Lo Santo,* 37-39. : V.ÍW U>V; ,-ri z» k

Para el sujeto religioso, el Misterio no es algo inerte que se preste pasivamente a su conocimiento o a cualquiera de sus actos. El Misterio no aparece sino provocando, afectando al hombre al que «concierne de forma incondicional», con la fórmula que Tillich utiliza constantemente para designar la relación religiosa con lo divino [104], y suscitando en él esa respuesta eminentemente activa que es su aceptación por medio del «interés infinito», de la absoluta confianza.

Las formas concretas de esta intervención del Misterio pueden ser infinitamente variadas, desde la hierofanía más elemental en una religión «primitiva» hasta la más «personal» de las llamadas en una religión profética, pero sólo cuando exista esta forma superior de intervención que provoca en el hombre el sentirse absolutamente concernido, infinitamente «interesado», podemos estar ciertos de que en esa aparición se trataba realmente del Misterio. Tal vez convenga insistir en la idea de que este carácter de «activo» no viene a añadirse al de trascendente del Misterio como una nueva determinación, sino que constituye una explicitación de su condición de trascendente. En efecto, la trascendencia comporta, como hemos visto antes, el carácter de superioridad que hemos descrito, y ésta no puede hacerse presente sin trastornar y al mismo tiempo atraer fundamentalmente a la existencia humana, es decir, sin afectarla absolutamente.

Tratemos ahora de describir algunos aspectos comunes a todas las configuraciones religiosas de la divinidad en los que se manifiesta de forma particularmente clara el carácter activo del Misterio. Nuestra descripción se va a limitar a los dos que nos parecen más importantes: el carácter de Dios del destino con la representación de la providencia que lleva aneja y el carácter personal que reviste la relación con el Misterio.

a) El Dios del destino y la idea de Providencia.

Con la expresión «Dios del destino» se refiere frecuentemente G. Widengren al hecho de que las figuras de la divinidad representan siempre una realidad que interviene en la vida de las comunidades y de los individuos decidiendo su suerte de forma definitiva [105]. El interés de esta descripción de lo divino radica sobre todo

[104] Cf., por ejemplo, *Wesen und Wandel des Glaubens* (Berlín) 9-12.

[105] Cf., por ejemplo, *op. cit.*, 53; cf. también la aplicación de este atributo al «ser supremo», en Fr. Heiler, *Das Gebet* (Munich [5]1923) 119-120.

en que Widengren ha establecido, contra frecuentes prejuicios anteriormente aceptados como evidencias, la presencia de este rasgo de la divinidad en representaciones de la misma de las que hasta ahora se había excluido sistemáticamente. Así descarta Widengren enérgicamente, como hemos visto más arriba, la idea de que la «potencia impersonal» representada en nociones como la de *mana* sea anterior cronológica o estructuralmente a la de Dios de alguna manera personal[106], y, sobre todo, muestra con numerosos ejemplos cómo las representaciones del ser supremo entre los pueblos primitivos contienen los rasgos de un ser del que depende el bien y el mal, y por tanto, el destino de los individuos y las comunidades[107]. El mismo rasgo caracteriza a las figuras de la divinidad que en algunas religiones politeístas representan al Dios supremo como Zeus, Júpiter y Odín, la figura correspondiente entre los germanos al Júpiter romano. Los atributos de la sabiduría, la omnipotencia y el carácter de creadores que se les atribuye hacen que de ellos dependa la suerte, el destino de los mortales, como lo expresa, por ejemplo, el hecho de que se los considere celadores de la ley del destino, de la *moira* o del *fatum* de los hombres[108].

El mismo aspecto de la divinidad aparece en la idea de la Providencia que, antes de ser un atributo de Dios en las religiones que poseen una idea de la divinidad muy elaborada racionalmente, constituye, según Ed. O. James, una de las primeras representaciones de la divinidad [I09]. En realidad, con esta idea, James parece referirse a ese aspecto que hemos llamado anteriormente el carácter activo del Misterio, que consiste en que éste nunca es representado como un absoluto alejado del hombre o puramente pasivo en relación con él, sino, por el contrario, en relación activa con el hombre y determinando con su sola presencia la existencia del mismo. La primera representación por el hombre de esta relación del Misterio con él no sería la de la producción o la causalidad, sino la de la providencia en el sentido de fuente trascendente de bienes para la existencia, con la cual es posible la comunión de manera que la

''' G. Widengren, *op. cit.*, lOss.

m *Op. cit.*, 49ss; cf. también P. Radin, quien describe así el objeto de la fe de los primitivos: «un algo, que existe fuera del hombre, que es más poderoso que él y que influye sobre todos los elementos de la vida y los determina y a lo que el hombre atribuye el valor supremo» *(op. cit.,* 27).

108 Cf. G. Widengren, *op. cit.*, 66ss, 72, 74; cf. del mismo autor, *Hacheottglaube im alten Iran* (Upsala 1938) espec. cap. 1 y conclusiones, 7(5ss

™ *The Concept of Deity. A comparative and Histortcal Study* (Londres 1950) 15-30.

vida pueda ser sostenida y renovada constantemente por ella[110]. Sólo cuando reviste este aspecto podemos decir que la trascendencia, o el ser supremo, es verdaderamente Dios para el hombre religioso. Más adelante resume y precisa James el sentido de su idea de Providencia en estos términos: Para responder a las condiciones de la religión, la noción de Dios providencia debe ser «la afirmación de una realidad sobrenatural capaz de responder a las necesidades humanas, fundamento objetivo y rector del universo, fuente personal, conservador del valor, norma suprema de conducta y objeto de adoración, guía del hombre desde la cuna a la sepultura y esperanza de inmortalidad»[111]. Según James, esta idea aparece prácticamente en todos los sistemas religiosos desde el «monoteísmo primitivo» hasta el teísmo personal. En esta representación de la providencia tendríamos, pues, la más clara manifestación del carácter activo y vivo del Misterio tal como la vive el hombre religioso.

Este mismo carácter aparece de nuevo en la atribución de la personalidad a este Misterio por parte del sujeto religioso.

h) Representación personal del Misterio.

Ya hemos aludido al hecho de que muchas representaciones de lo divino están tomadas del mundo de lo inanimado, incluso en sus formas más extrañas a lo humano. Este hecho no se opone a la afirmación de que el sujeto religioso atribuye al Misterio el carácter personal, siempre que esta afirmación se entienda rectamente. P. Radin, al definir el objeto de la fe de los pueblos «naturales», observaba que no es esencial el que se conciba la realidad superior a que esa fe se refiere como espíritu. «Más importante es, añade, que este algo tiene carácter personal-individual»[112]. El hecho de que pueda hablarse de representación personal del Misterio sin que sea necesario que esa representación aparezca como espiritual nos indica que lo esencial en la representación no es la atribución a la realidad representada de las propiedades «espirituales» características de la persona humana. Lo esencial en ella es la cualidad de la relación que se establece entre la realidad representada y el hombre. Así se expresaba también W. Baetke en un texto citado anteriormente: «El primitivo percibe cosas y fuerzas tanto 'sobre-

110 *Op. cit.,* 30.
111 *Ibíd.,* 152.
112 *Op. cit.,* 27.

naturales' como 'naturales' sólo en la medida en que éstas influyen sobre él, y, de esta forma, establece una relación personal con ellas, y en la misma medida también ellas reciben para él, de alguna manera, carácter personal. Esto es siempre lo originario, mientras que «lo divino» es una abstracción filosófica que —como el Brahmán del hinduísmo— sólo puede ser concebido en un estadio ulterior de desarrollo espiritual, que prácticamente nunca tiene lugar en una religión viva, sino sólo en la especulación teosófica»[113].

Situado en este nivel el carácter personal del Misterio y no en la representación conceptual o simbólica del mismo, no cabe duda de que todas las religiones se «representan lo divino bajo la forma personal». En efecto, lo propio de la relación con el Misterio es, como hemos visto, el sentirse absolutamente concernido por su presencia y el responder a ella con el reconocimiento absoluto que exige su absoluta trascendencia, es decir, el entablar con él una relación que realiza, llevándolos a su extremo, los rasgos característicos de la relación interpersonal en el nivel mundano.

Así entendido el carácter personal del Misterio, puede decirse que no hay religión que no personifique el Misterio con que el hombre se encuentra en la experiencia religiosa[114]. Ni siquiera de las religiones calificadas de «impersonalistas»[115], porque se representan la divinidad bajo la forma de la unidad o porque renuncian expresamente a toda representación de la divinidad y particularmente a la personal[116], se puede decir que dejen de comprender al Misterio como de alguna manera —la más radical y verdadera— personal, en cuanto que también en ellas —como trataremos de mostrar más adelante— el hombre se relaciona con el Misterio respondiendo a una previa llamada suya y esta respuesta reviste la forma de la entrega incondicional en el mismo[117].

Con esto damos por terminada nuestra descripción del Miste-

[113] *Das Heilige im Germanischen,* op. cit., 15; cf. también J. Goetz, *Symbolique du Dieu celeste chez les primitifs:* «Studia Missionalia» 17 (1968) 17-54, y el apartado que consagramos a la figura del ser supremo en nuestro cap. III.

[114] Cf. P. Tillich, *Biblische Religión und die Frage nach dem Sein,* en *Gesatnmelte Werke* V (Stuttgart 1964) 150, 151-152. Tillich reconoce efectivamente este carácter personal de la relación religiosa, aunque lo considera simbólico y tiende a trascenderlo en la representación no simbólica del ser absoluto como nombre propio de Dios.

[115] Cf. Heiler, *op. cit.,* 468-470.

[116] Cf. R. Panikkar, *El silencio del Dios* (Madrid 1970).

[117] Para algunas precisiones sobre esta cuestión remitimos a nuestro estudio *El encuentro con Dios* (Ed. Cristiandad, Madrid 1976).

rio como realidad determinante del ámbito de lo sagrado. Resumiendo las notas que hemos analizado, el Misterio, es decir, lo divino ha aparecido como la realidad totalmente otra en relación con todo lo mundano, absolutamente superior al hombre en su ser, su valor y su dignidad, que le concierne incondicionalmente y exige de él una respuesta activa y personal.

El carácter activo de la trascendencia le presta ese aspecto de Dios vivo que constituye el elemento más importante de la diferencia fenomenológica «entre el Dios de los filósofos y de los sabios» y el Dios de la religión. Pero, en realidad, esta diferencia tiene su fundamento en la diferente intención a que responden cada una de esas dos manifestaciones del Misterio y en la diferente relación que le sirve de base. Por eso el estudio de la misma tiene su lugar más indicado -al término del análisis de la actitud religiosa y de su relación con otras intenciones humanas de relación con el Absoluto. Desde esta realidad del Misterio y en relación con ella se han de comprender todos los elementos que componen el ámbito de lo sagrado. Pero para conseguir una comprensión del mismo es necesario referirse a todos ellos. Así pues, completaremos nuestra descripción refiriéndonos primeramente a las mediaciones «objetivas» de lo sagrado y, a continuación, a la actitud fundamental del sujeto religioso y a algunos de los actos concretos en que ésta se encarna.

*r

'': 3. LAS MEDIACIONES «OBJETIVAS» DE LO SAGRADO

Con esta expresión nos referimos a la múltiples realidades mundanas de todo tipo a través de las cuales el Misterio se ha manifestado al hombre y en las cuales el hombre ha reconocido su presencia. Hemos visto hasta ahora que la trascendencia constituye la realidad determinante de lo sagrado; hemos podido ver también que esta trascendencia mantiene una relación constante con el hombre y que sin ella no surgiría el ámbito de lo sagrado. Pero para que esta relación entre el hombre y la absoluta trascendencia sea posible son necesarias mediaciones, sin las cuales serían imposibles tanto la presencia del Misterio en el orden intramundano como la toma de conciencia de esa presencia por parte del hombre y su respuesta a la misma. Así pues, para comprender el ámbito de lo sagrado, para introducirnos en él, necesitamos conocer el conjunto de realidades que, como mediaciones de la relación del hombre con el Misterio, lo componen. 10,u wüi 0, *OihíSS*

p

Para ello vamos a estudiar la estructura, la morfología y la función de las *hiewfanías* [118].

Partiendo de la noción de lo sagrado como orden diferente y superior de realidad y de la noción de hierofanía como manifestación de la realidad trascendente en una realidad mundana, Mircea Eliade describe lo esencial de la estructura de la hierofanía en estos términos: «Lo *sagrado* se manifiesta en un objeto *profano*». Lo que revela toda hierofanía, incluso la más elemental, es justamente «la paradójica coincidencia de lo sagrado y lo profano, del ser y del no ser, del absoluto y de lo relativo, de lo eterno y del devenir». Esta coincidencia de lo sagrado y lo profano realiza, pues, «una ruptura de nivel ontológico», que está implicada en toda hierofanía en cuanto que ésta muestra la coexistencia de las dos esencias opuestas «sagrado y profano, espíritu y materia, eterno y no eterno», Pero lo paradójico, concluye Eliade, «no es el hecho de la manifestación de lo sagrado en piedras o en árboles, sino el hecho mismo de que se *manifieste* y, por consiguiente, se limite y se haga relativo» [1W].

Con la última expresión nos permite Eliade interpretar lo que él llama «lo sagrado» como «el Misterio», la trascendencia o «lo divino», y «lo profano» como el orden de la realidad puramente mundana. A partir de esta trasposición terminológica, las hierofanías podrían ser interpretadas como el conjunto de realidades de todo orden presentes en el mundo de las religiones y que coinciden en la función de presencializar en el orden mundano para el hombre esa realidad perteneciente a un orden de ser enteramente diferente que hemos designado hasta ahora con el término de Misterio.

[118] Utilizamos, para designar las mediaciones de lo sagrado, este término acuñado por M. Eliade y seguiremos ampliamente el magistral estudio del mundo de las hierofanías que constituye su *Tratado de historia de las religiones* y el resumen del mismo contenido en *Lo sagrado y lo profano*. Nuestras consideraciones anteriores nos fuerzan, sin embargo, a precisar que para nosotros las realidades hierofánicas no son en manera alguna, o no son primeramente, manifestaciones de lo sagrado, sino manifestaciones del Misterio, de lo divino o, mejor, mediaciones de su presencia para el hombre y de la respuesta de éste a la misma. Hablar de manifestaciones de lo sagrado puede llevar a pensar que lo sagrado es una realidad, el objeto de la actitud religiosa, cuya relación con lo divino habría que explicar en otros términos que los que nosotros hemos utilizado. Por lo demás, esta precisión, que puede parecer cuestión bizantina, tiene su importancia a la hora de comprender las relaciones entre lo sagrado y lo profano. C. Castro ofrece una descripción muy sugerente de este aspecto del mundo religioso en *El sentido religioso de la liturgia* (Ed. Cristiandad, Madrid 1963).

''' *Tratado...*, I, 54.

Preferimos el término «presencializar» al más neutro de «manifestar» o hacer patente porque nos introduce en la forma en que tiene lugar esa patentización o manifestación. En las realidades naturales hierofánicas lo totalmente otro se revela como *totalmente otro,* y, por tanto, sin inmutar la realidad física ni la forma de fenomenización propia de esas realidades naturales. Pero en esta revelación lo totalmente otro *se hace presente,* es decir, *provoca* al hombre, de manera que esa realidad natural le remita, más allá de sí misma, al orden del Misterio. Con esto queremos indicar, en primer lugar, que el Misterio no se «objetiva», o se «mundaniza» en esa revelación; aun en el caso de que su presencia transformase la naturaleza de la realidad hierofánica, esta transformación o el nuevo ser y la nueva forma de aparecer de la realidad transformada no podrían confundirse con el Misterio sin que éste dejase de serlo. Así pues, el Misterio no se objetiva, sino que se hace presente como tal Misterio en la mediación de lo terreno. Pero queremos indicar, además, que esta mediación es mediación del Absoluto y del hombre y que, por eso, la realidad natural hierofánica sin la referencia al hombre no revela, no dice ni hace presente nada.

En otros términos, podríamos comprender la estructura de las hierof ardas como la «transignificación» operada en una realidad mundana al pasar a ser para el hombre religioso símbolo de lo divino. En efecto, como en todo símbolo, del que la hierofanía es un caso particular, o mejor, el verdadero prototipo, en la hierofanía se produce ese fenómeno de «transparencia opaca», de presencia *inmediata* de una realidad invisible *a través* de una realidad visible, que constituye lo específico de la significación simbólica [120]. Como en todos los símbolos, en la constitución de un objeto como hierofánico tiene lugar una «elección»; esta elección supone un distanciamiento del objeto hierofánico en relación con el resto de los objetos de su especie: las piedras hierofánicas no son ya simples piedras, sino hierofanías; pero, sobre todo, supone una «elección» que repercute sobre la propia condición de esos objetos en la medida en que, al pasar a ser hierofánicas, esas realidades reciben una nueva dimensión, la de lo sagrado, que les confiere su carácter de presencialización de lo divino [m]. Tal elección no es fruto de

[120] Sobre el simbolismo, y, más concretamente, el simbolismo religioso en el sentido que damos a este término en nuestro texto, cf. M. Eliade, *Tratado...,* II, 226ss; P. Tillich, *Symbol und Wirklichkeit* (Gotinga 1962); P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité,* vol. II: *La symbolique du mal* (París 1960) espec. 11-30, 323-332, y *Le conflit des interprétatións* (París 1969) especialmente 283-329.

[121] *Tratado...,* I, 36-37. •

una arbitraria decisión del hombre. El hombre no crea las hierofanías como no crea los símbolos verdaderos. La realidad simbólica parece «predestinada» para serlo. No en el sentido de que una propiedad suya encarne de manera especial la realidad de otro orden a la que remite, sino más bien en el sentido de que, cuando el hombre vive su relación con ella como símbolo, percibe inmediatamente que la referencia de esa realidad visible al orden de lo invisible no es fruto de una decisión convencional de su parte, sino de una relación de esa realidad invisible con su propia existencia, relación de la que él no dispone en absoluto, sino que le habita y le precede y sé hace presente para él justamente *en la mediación de la realidad simbólica.* Naturalmente, la «elección» de la realidad simbólica se apoya en unas propiedades particulares que facilitan la expresión de esa relación con lo totalmente otro. Pero, como veremos inmediatamente, la enorme variedad de las hierofanías nos impide hacer depender la capacidad simbolizadora o hierofánica de las diferentes realidades de esas propiedades singulares. Así, es indudable que muchas hierofanías son al mismo tiempo, en una u otra medida, cratofanías, es decir, manifestaciones de un poder o de una fuerza, cualquiera que sea su especie: eficacia, enormidad, rareza, distancia, poder, etc. Pero conviene observar, en primer lugar, que ninguna religión, ni las calificadas de más elementales, se reducen a este tipo de hierofanías [m], que junto a ellas existen otros objetos hierofánicos que no tienen nada que ver con la manifestación de la potencia [m], y sobre todo que, como hemos visto anteriormente, la fuerza, el *mana* manifestado en esas realidades poderosas no es una realidad anterior a la constitución de esa realidad como sagrada, a su constitución como hierofanía, sino, por el contrario, una consecuencia de la relación de esa realidad con el Misterio, relación que la constituye como sagrada [VA]. Por tanto, la elevación de una realidad a la categoría de símbolo, de hierofanía, no depende de una simple elección del hombre, sino de esa relación del hombre con lo invisible, con el Misterio que se presencializa sólo en la mediación simbólica y hierofánica y que es la que confiere a esta última su condición de sagrada [i7S].

[m] *Ibíd.* I, 55ss.

[123] Cf., por ejemplo, el bello texto de la hierofanía en la «suave brisa» de 1 Re 19,34ss, en el que la presencia de Yahvé se distancia de las manifestaciones de poder natural propias de la teofanías mosaicas.

[124] Cf. *supra*, 105-109 y M. Eliade, *op. cit.* I, 53-54.

[125] Con esta interpretación de la estructura de las hierofanías, la fenomenología de la religión plantea correctamente el problema ya propiamente

Descrita la estructura de las mediaciones de lo sagrado, pasamos a establecer una morfología de las mismas.

El primer hecho con que tropezamos al comenzar este intento es la enorme multiplicidad, variedad, heterogeneidad y mutabilidad de las hierofanías. El mundo de las religiones desconcierta justamente por la abigarrada multiplicidad y variedad de formas a través de las cuales el hombre, en las diferentes épocas y culturas, ha «proyectado» la presencia del Misterio. La estructura común que hemos descrito permite identificarlas a todas como hierofanías, pero su variedad hace tan necesario como difícil un intento de tipologizacióit ¡y de sistematización de las mismas.

La multiplicidad y variedad es tal que M. Eliade ha podido escribir con razón que debemos estar dispuestos a aceptarlas en «cualquier sector de la vida: fisiológico, económico, espiritual o social», ya que, «en resumen, no sabemos si existe alguna cosa —objeto, gesto, función fisiológica, ser o juego, etc.— que no haya sido alguna vez, en algún lugar, en el curso de la historia de la humanidad, transfigurada en hierofanía». «...Todo lo que el hombre ha manejado, sentido, encontrado o amado ha podido convertirse en hierofanía». Y a continuación se refiere a los gestos, las danzas, los juegos de niños, los juguetes, los instrumentos musicales, la arquitectura, los medios de transporte (animales, carros, barcas, etcétera), animales y plantas y realidades naturales de toda especie; oficios, artes, industrias, técnicas; actos cotidianos (levantarse, correr, caminar), los diferentes trabajos (caza, pesca, agricultura), los actos fisiológicos (alimentación, vida sexual) y probablemente también las palabras esenciales de la lengua [126]. M. Eliade no incluye expresamente, en su casi interminable enumeración, algunas realidades de otro orden, como los acontecimientos históricos de la

filosófico de la interpretación de los símbolos o las hierofanías, planteamiento que condicionará ulteriormente el problema de la interpretación teológica del hecho de la revelación. Las hierofanías nunca podrán ser interpretadas como objetivaciones, encarnaciones o mundanizaciones de la Trascendencia en una realidad mundana. Pero tampoco deberán ser consideradas como creación arbitraria del hombre o proyección de estados subjetivos, de deseos o de aspiraciones, sino como mediaciones o, si se entiende el término correctamente, proyecciones de una presencia inobjetiva de la Trascendencia en la raíz misma de la existencia a la que constituye. Cf. para esta cuestión la interpretación que H. Duméry propone del proceso hierofánico en *Philosophie de la religión* II (París 1957). Exposición y valoración crítica de esa interpretación en nuestra obra *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Duméry* (Madrid 1970) 136ss, 142-162.

116 *Op. cit.*, 35.

propia vida y los de la vida de la comunidad, los símbolos y los conceptos y las mismas personas, que también han sido en determinadas religiones convertidas en hierofanías. En resumen, la historia de las religiones autoriza plenamente la conclusión de Eliade de que «es muy probable que, en fin de cuentas, nada haya escapado a esta transfiguración proseguida durante decenas de milenios de vida religiosa»[127]. Al mismo tiempo que la multiplicidad, la historia de las religiones muestra una enorme variedad de hierofanías que abarca desde las realidades naturales más insignificantes a los más extraordinarios acontecimientos, desde «la piedra sagrada, al avatar de Visnú, la estatua de Júpiter, la epifanía yahvista» e incluso «la suprema encarnación del Logos en Jesucristo»[128].

Pero esta variedad y multiplicidad no se explica si no es por la variabilidad de las hierofanías. Las realidades hierofánicas tienen un comienzo muchas veces determinable, sufren durante la historia transformaciones que pueden seguirse históricamente y, en muchos casos, pierden vigencia y desaparecen como tales hierofanías. Frecuente e importante es, además, el caso de la transformación de su significado por la integración en un nuevo contexto hierofánico más amplio. Así hay que comprender «los ejemplos de una revalorización de hierofanías elementales o cratofanías fulgurantes por integración en la epifanía del ser supremo», concepto religioso más complejo que comporta cierto grado de personalidad, creación, omnipotencia, etc.

Mircea Eliade insiste, además, en el hecho de que las hierofanías se presentan formando verdaderos sistemas en los que en ninguna religión, ni siquiera las más elementales, falta otra serie de elementos, como la figura del ser supremo, o un conjunto de leyes morales, o de tradiciones teóricas contenidas en mitos y leyendas, etc.[130]

Ante este hecho tan complejo que forman las distintas mediaciones del Misterio en las diferentes religiones es indudable, que un esfuerzo de sistematización de las mismas, puede prestar una ayuda indispensable para el conocimiento de esas religiones y, a través de ellas, de las formas concretas que ha revestido la relación del hombre con el Misterio. El conocimiento de este último dato permite por fin descubrir las formas que éste ha revestido para el hombre a lo largo de su historia. Tal sistematización es, pues, indis-

127 *Ibíd.*
128 *Ibíd.* I, 51.
129 *Ibíd.* I, 51-52.
130 *Ibíd.* I, *55*.

pensable para la comprensión del fenómeno religioso que estamos persiguiendo.

En la imposibilidad de realizar aquí tal sistematización, nos contentaremos con aludir a algunos criterios que podrían dirigirla y a algunos resultados que podrían seguirse de ella. Como primer presupuesto, esta sistematización debe tener en cuenta la complejidad de todo fenómeno religioso, incluso el más simple y debe buscar la comprensión del mismo, de la coherencia de todos los elementos que lo componen. En segundo lugar, será preciso tener en cuenta la estructura común a todas las hierofanías, por variadas que parezcan, para comprender su sentido.

El primer grupo de complejos hierofánicos lo forman aquellos que utilizan principalmente la naturaleza en sus diferentes elementos como símbolos y órganos de mediación de lo divino. A este grupo pertenecen preferentemente las religiones de los pueblos llamados primitivos. Dada la variedad de objetos naturales que pueden convertirse en hierofánicos, es posible una sistematización de los mismos por «constelaciones de hierofanías», es decir, por agrupación de los elementos pertenecientes a un mismo contexto natural o significativo. El libro de M. Eliade a que nos venimos refiriendo, constituye el ejemplo más completo de sistematización de este tipo. Un análisis del mismo, que no podemos realizar en este momento, nos permitiría constatar hasta qué punto este esfuerzo de sistematización ayuda a comprender las formas religiosas que se han servido de este tipo de hierofanías, e ilumina los diferentes elementos de esas religiones, permitiendo una menos imperfecta comprensión de la existencia de las poblaciones que las han creado, de su imagen del mundo y de sí mismas, y una revalorización de la dignidad de su vida religiosa. La sistematización de las hierofanías naturales en «constelaciones» o contextos significativos llevada a cabo en esta historia de las religiones, que es, más propiamente, una fenomenología de la religión, y, especialmente, de la religión de los primitivos, nos descubre la inagotable riqueza y la densidad de esa realidad totalmente otra cuya elocuente presencia ha ido escuchando el hombre a través de su contacto con la naturaleza[m].

Junto a las constelaciones de hierofanías naturales existen otras tomadas de otros sectores de la realidad natural. Aludiremos tan sólo al caso más importante de todos, al de la constitución de la

[131] Cf., por ejemplo, las conclusiones a la descripción de cada una de estas constelaciones de hierofanías, I, 138-141, 183-184, 217-219, 247-248; II, 33-35, 101-103, 140-141. También, C. Castro, *op. cit.*, 73ss.

historia de la nación como conjunto hierofánico. Como es sabido, este paso del sistema hierofánico de la naturaleza al de la historia tiene lugar en la historia religiosa de Israel. Para Israel, el lugar del encuentro, la mediación originaria de su relación con el Misterio no es la naturaleza —separada de lo divino por el abismo de la creación—, sino la propia historia. La estructura de esta nueva hierofanía sigue siendo ciertamente la misma: una realidad natural, en este caso un acontecimiento, sirve de mediación de la presencia de lo divino. Pero la transformación de la «sustancia» o de la «materia» hierofánica tiene enorme importancia porque revela una transformación radical en la representación de lo divino y de su relación con el hombre. En efecto, el sentido de la historia propio de Israel, que posee un origen claramente religioso, tiene su raíz en la intensa vivencia religiosa que constituye su riguroso monoteísmo ético y que, consiguientemente, da lugar a una transformación de todo el cuerpo expresivo religioso.

Otro momento decisivo en la transposición del contexto hierofánico estará constituido por el establecimiento de una hierofanía de tipo personal como la que tiene lugar en el cristianismo. Aquí la mediación de la presencia del Misterio no será una realidad natural o un acontecimiento de la propia historia, sino la persona de Jesús, en la que se hace presente para el hombre, bajo el incógnito de la figura humana, el Misterio mismo en persona. Una vez más estamos ante una forma particular de hierofanía, privilegiada sin duda, cuya especificidad nos ayuda a comprender el conjunto de la forma religiosa a que pertenece el cristianismo en lo que tiene de específico.

Estamos convencidos de la completa inadecuación de este proyecto de sistematización de las hierofanías como conjuntos de mediaciones del Misterio en su revelación al hombre. En realidad no pretendíamos establecer una morfología completa, sino sólo mostrar cómo el estudio de estos conjuntos hierofánicos es indispensable para comprender el ámbito de lo sagrado en esas manifestaciones concretas del mismo que son las diferentes religiones.

No podemos terminar nuestra descripción de las mediaciones objetivas del misterio sin anotar algunas consecuencias que entraña para el ámbito de lo sagrado su necesaria presencia en el mismo.

La primera y fundamental, porque de ella se derivan todas las demás, tiene su fundamento en la estructura misma de las mediaciones. En las hierofanías el Misterio se encarna y, de alguna manera, se «mundaniza». Ya dijimos que las hierofanías no «objetivizan» el Misterio ni lo «mundanizan» en el sentido de convertirlo en un ob-

jeto del mundo. Pero, al pasar por la mediación hierofánica, su presencia se liga de hecho con una realidad del mundo que de alguna manera condiciona el acto y la forma de su presencia. En la mediación hierofánica, el Misterio toma la forma de lo asequible; lo supramundano, la figura de lo mundano; lo que está más allá del tiempo toma una forma temporal. Y aun cuando no se reduzca a esas figuras, éstas constituyen la única forma concreta de su presencia. Esta «encarnación» del Misterio origina una densificación, una corporalización del ámbito de lo sagrado, que se verá compuesto de hecho, entre otros elementos, por las manifestaciones mundanas del Misterio. El orden de lo sagrado, la forma de ser determinado por la presencia de lo totalmente otro, pasará a ser una magnitud mundana, compuesta por las manifestaciones del mismo, aunque, dada la inadecuación entre el Misterio y sus expresiones, no se confunda con ellas ni se agote en ellas.

Como consecuencia inmediata de este primer hecho o como un nuevo aspecto del mismo, el paso por las mediaciones mundanas supone la entrada del Misterio en la historia del hombre y el sometimiento del ámbito de lo sagrado a todos sus condicionantes. La primera consecuencia de esta historificación del ámbito de lo sagrado será su incontable multiplicación, ya que la historia del hombre es una en su origen y en su destino, pero es múltiple en su realización concreta por la diversidad de situaciones, de ritmo de desarrollo, de condicionamientos de todo tipo a que está sometida la vida de las diferentes comunidades de hombres que han vivido y viven sobre la tierra. Esto hará que, aunque caracterizado por una intención idéntica y determinado por la realidad única de lo divino, el orden de lo sagrado se realice en las múltiples manifestaciones concretas que llamamos religiones y que, juntas, constituyen la historia de la realización de lo sagrado a lo largo de su existencia sobre la tierra.

Un nuevo aspecto del necesario paso del Misterio por las mediaciones mundanas aparece en la cristalización del ámbito de lo sagrado en una magnitud social sometida a las leyes de la institucionalización a que este tipo de manifestaciones se ven sometidas. De él nos ocuparemos al hablar de las expresiones de la actitud religiosa.

El hecho de la encarnación del Misterio en las múltiples mediaciones a que acabamos de aludir, entraña una serie de consecuencias importantes para la realización concreta de lo sagrado y, consiguientemente, para la comprensión del mismo. Estas podrían resumirse en la inevitable ambigüedad que ese hecho entraña para lo sagrado.

Esta ambigüedad se traduce sobre todo en la nueva forma de relación con la realidad mundana en la que penetra. En sus mediaciones naturales lo totalmente otro se hace de alguna manera semejante y de alguna manera diferente. La inconmensurabilidad con el orden de lo finito, que era su principal característica, se convierte en relación conmensurable. Lo sagrado se convierte en un sector de la realidad mundana y de la existencia en el mundo y su relación con el resto de los sectores parece ser, al mismo tiempo que de una mayor proximidad, de una posibilidad de separación que lo convierte en algo aparte, en cosa o conducta segregada.

Esta situación será la que lleve a plantear con toda agudeza el problema de la relación entre lo sagrado y lo profano y la que llevará a algunos a comprender y vivir lo sagrado en oposición a lo profano, y a otros, por reacción contra este exceso, a ignorar la inconmensurabilidad de los dos órdenes y a confundirlos pura y simplemente o a negar la validez de las mediaciones del Misterio.

Un segundo aspecto de la ambigüedad, que se deriva de la necesidad de mediaciones del Misterio, se refiere a su relación con el hombre. La presencia del Misterio en unos objetos a su alcance facilitará en muchos casos la tendencia a disponer de ellos para, por su medio, disponer del Misterio mismo y ponerlo a su servicio. El peligro acecha en todas las mediaciones, desde los más puros conceptos a las más rudas representaciones, pero puede ser designado con un nombre común: la idolatría, que designa la confusión del Misterio con sus mediaciones y el intento por dominarlo mediante el dominio de estas últimas. Para luchar contra este peligro los hombres verdaderamente religiosos, los grandes reformadores, los profetas, predicarán la supresión de las imágenes, la negación incluso de los conceptos más elevados de la teología, la eliminación de los ritos más consagrados y el retorno a un reconocimiento del Misterio en toda su pureza.

Todas las reflexiones que acabamos de hacer sobre las mediaciones del Misterio se han referido a su aspecto objetivo. Todas ellas nos han llevado a aludir a la «experiencia» religiosa, a la actitud religiosa del hombre. No podía ser de otra forma, ya que ésta se hace presente en esas mediaciones como su lado interno y subjetivo, puesto que de ella, como repercusión en el hombre de la presencia del Misterio, es de donde surgen todas las demás mediaciones hasta el punto de que podemos decir que ella es la mediación por excelencia. Por eso se impone un estudio separado de la raíz subjetiva de las mediaciones del Misterio. Para ello vamos a analizar en el próximo capítulo la actitud religiosa.

CAPITULO II

LA ACTITUD RELIGIOSA DEL HOMBRE

Utilizamos el término de actitud, y no los de conducta o experiencia, porque nos parece más comprensivo y más apto para designar la reacción del sujeto con todos sus componentes y en todos los aspectos de su existencia a la presencia del Misterio. Los términos de experiencia y de conducta, en cambio, nos parecen designar esta reacción atendiendo preferentemente a su nivel psíquico o a sus manifestaciones exteriores. Con el término de actitud religiosa queremos referirnos a la disposición fundamental creada en el sujeto por la aparición del Misterio, disposición que se expresa en la experiencia, en la conducta y en los diferentes actos concretos que surgen de ella y que por esto calificamos también de religiosos.

De acuerdo con esto, estudiaremos sucesivamente la estructura fundamental de la actitud religiosa, las expresiones de la misma en los diferentes niveles de la existencia y los actos concretos en los que se realiza.

1. ESTRUCTURA FUNDAMENTAL DE LA ACTITUD RELIGIOSA

Desde nuestra descripción inicial del orden de lo sagrado hemos venido mostrando que su constitución está determinada por la aparición de la realidad totalmente otra, absolutamente suprema. Una realidad era religiosa para nosotros en la medida en que decía relación con ella. La actitud religiosa es la que tiene por «objeto» o, más precisamente, por «término» la realidad absolutamente suprema. Ya sabemos que esa realidad puede recibir numerosos nombres por medio de los cuales se pretende expresar su condición de Mis-

terio en el sentido en que hemos intentado describirlo anteriormente. Todos estos nombres han servido de hecho para designar el término de la actitud religiosa. En ella el sujeto sabe que entra en relación con lo infinito, lo invisible, lo supremo, lo absoluto, lo divino o, simplemente, con Dios. Pero con todos estos términos y con el último, que es el más frecuentemente utilizado, se pretende designar la realidad totalmente otra, absolutamente trascendente. Los actos religiosos, como veremos, pueden ser muy numerosos, pero sólo son religiosos cuando van dirigidos a esta realidad.

Nuestra anterior descripción del Misterio nos hizo descubrir además su activa referencia al hombre, a su vida y a su destino. No es difícil descubrir que la realidad absolutamente suprema, llamando así a la existencia humana, no puede menos de ser para ella la realidad definitiva y última y la que le procura su última y definitiva perfección. Así, pues, uniendo estas propiedades de las que nos hemos servido para describir la realidad del Misterio, tendremos las notas esenciales del término de la actitud religiosa. Este no puede ser otro que la realidad absolutamente suprema como fin último y definitivo para el hombre. Y desde esta determinación de su término, podemos obtener la determinación de los rasgos esenciales de la actitud religiosa como actitud extática, o de trascendimiento, y actitud salvífica, o de búsqueda de la última y definitiva perfección. Desde ahora podemos observar que, como cada vez que hemos llegado al centro de lo religioso, nos encontramos con una realidad compleja, dialéctica, es decir, determinable tan sólo por aspectos aparentemente contradictorios. Una vez más debemos comprender que ambos aspectos forman una unidad indisoluble y que sólo pueden ser comprendidos en recíproca referencia. Sólo la imposibilidad de comprender las realidades complejas de otra forma que por el análisis nos fuerza a describir los dos momentos de la actitud religiosa separadamente.

a) *La actitud religiosa, actitud extática o de reconocimiento*

Comencemos por la descripción de la actitud religiosa como actitud extática o de trascendimiento. En ella tenemos simplemente una repercusión sobre la estructura de la actitud subjetiva del carácter supremo de su término. En efecto, la realidad del Misterio se nos ha mostrado suprema en relación con el conjunto de las realidades mundanas, pero también y sobre todo en relación con el mismo hombre. Esto hace que el hombre no pueda disponer de ella en absoluto, ni dominarla, ni poseerla con ninguno de sus actos.

Ante ella el hombre no puede situarse como ante el conjunto de las realidades mundanas, poniéndola frente a sí, objetivándola. En efecto, en la relación objetivadora el sujeto dispone de alguna manera de la realidad objetivada que conoce e integra en el sistema de su pensamiento, aplicándole sus leyes y sometiéndola a las mismas. El centro de una relación de este tipo es el sujeto, al que se subordinan todos los objetos por grandes e importantes que sean. Para que la realidad suprema aparezca sin perder su condición de suprema, el hombre debe renunciar a hacer de ella un objeto de ninguno de sus actos y debe establecer una relación en la que admita que el centro de la misma no es él, sino esa realidad suprema. Para ello, el hombre debe literalmente descentrarse, salir de sí, inaugurar una actitud extática de reconocimiento de la superior dignidad, de la absoluta supremacía del Misterio. En esta relación el sujeto religioso debe trascender no sólo el conjunto de las realidades del mundo, sino a sí mismo, para que en este acto de trascendimiento aparezca lo que es absolutamente superior a él y que, por tanto, no puede aparecer sino en el acto por el que el hombre reconoce esa superioridad.

Una consecuencia inmediata de esta primera «cualidad» de la actitud religiosa, derivada de la condición de trascendente, que tiene su término es la «impresión de realidad» que la caracteriza, es decir, la evidencia con que se impone al hombre la realidad de esa Trascendencia que sólo en el acto religioso se le manifiesta. Max Scheler expresaba estas características en los conocidos términos: «Que el hombre, cualquiera que sea el grado de evolución religiosa en que se encuentre, se dirige desde el primer momento a un ámbito de ser y de valor fundamentalmente distinto del resto del mundo de la experiencia, ámbito que no se descubre en ese mundo de la experiencia ni se adquiere por idealización a partir del mismo y que, además, sólo es accesible por el acto religioso, tal es la primera y más cierta verdad de la fenomenología de la religión. Es el principio de la originalidad y de la indeductibilidad de la experiencia religiosa» '. También W. James, en su análisis clásico de la experiencia religiosa, ha subrayado esta «impresión de realidad» que comporta[2].

Como podemos ver, la condición de supremo del Misterio ilumina la estructura de la actitud con la que el hombre reconoce su presencia. Pero, recíprocamente, el análisis de la actitud nos ayuda

[1] *Votn Ewigen im Menschen* (Berna [4]1054).
[2] *The Varielies of Religions Experience;* trad. francesa: *L'Expérience religieuse* (París 1908) espec. cap. 3: *La realidad de lo invisible,* 41-66.

a comprender mejor la realidad que es su término. Así, ahora estamos en disposición de comprender mejor el significado del término «trascendencia», del que nos hemos servido frecuentemente para designar al Misterio. Este es trascendente no porque esté más allá del resto de las realidades del mundo. El nervio del esquema de la trascendencia no es esta lejanía espacial a la que remite inmediatamente la imagen que utilizamos. El esquema que opera en el concepto de trascendencia es más bien dinámico, existencial y significa el hecho de que la realidad trascendente sólo puede hacerse presente al término de un acto de total trascendimiento del sujeto al que esa presencia va dirigida.

De la comprensión de este primer aspecto de la actitud religiosa se sigue una consecuencia importante que determinará, en gran parte la recta comprensión de su segundo aspecto de actitud salvífica. Hemos intentado mostrar cómo el carácter trascendente de su término hace que la actitud religiosa no pueda ser pensada en términos objetivos. Pero las consecuencias de este hecho no se reducen al orden del conocimiento. Tampoco la voluntad del hombre puede tener al ser supremo por objeto de su inclinación, su tendencia o su deseo sin que éste pierda su carácter de supremo. Lo divino no puede ser considerado como el más alto bien que el hombre puede desear para, mediante su posesión, obtener su perfecta felicidad. Todos estos términos traducen un tipo de relación en la que el hombre constituye el centro y el objeto es «deseado» o buscado en función del mismo. Si cabe hablar de un amor a Dios en la actitud religiosa, este amor deberá ser comprendido en otra clave que la del deseo como medio de posesión. Y si es verdad que los dos aspectos de la actitud religiosa forman una unidad dialéctica, el aspecto de búsqueda de salvación —que analizaremos en seguida —deberá entenderse dentro de esta condición de extática que impone a la actitud religiosa el hecho de que su término sea absolutamente trascendente.

Pero antes de entrar en esta descripción queremos aludir a un problema que la filosofía de la religión se plantea constantemente en relación con el primer aspecto de la actitud religiosa que hemos descrito. La descripción que nosotros hemos ofrecido parece suponer que, cualquiera que sea su forma de respectividad en relación con el sujeto religioso, la Trascendencia constituye la realidad que determina el acto de trascendimiento, y éste tiene su fundamento en ella. Pero, dado que tal acto de trascendimiento tiene como término una realidad en modo alguno comparable, la filosofía se ha preguntado frecuentemente si esa Trascendencia, que pretendemos

real y determinante, no se identificará con el acto mismo de trascendimiento concebido como la proyección, sobre un absoluto ideal, de los deseos, las aspiraciones o los ideales de los hombres[3]. No es éste el lugar de responder a esa cuestión filosófica, pero podemos, sin salimos de nuestro plano fenomenológico, indicar si los hechos en los que se apoya la descripción que estamos ofreciendo se dejan comprender en el sentido a que se refiere esa pregunta de la filosofía o si, por el contrario, tal interpretación supone una falsa comprensión de los mismos. La respuesta a este problema no puede consistir simplemente en aducir las interpretaciones que los sujetos religiosos dan de su propia actitud, ya que los análisis a que la sociología y la psicología modernas someten a la conciencia nos han demostrado que ésta puede, sin «mala fe consciente», revestir una serie de máscaras que la ocultan su verdadero rostro incluso para sí misma. La respuesta ha de consistir más bien en presentar estos hechos de forma que pueda destacarse esa estructura significativa primera, a la que deben atenerse las explicaciones o interpretaciones ulteriores que no quieran falsearla.

Pues bien, los hechos religiosos se presentan de tal forma que la intervención a que venimos refiriéndonos supone un total falseamiento de su significado. En efecto, el hombre religioso no parte de sus necesidades o sus deseos y encuentra en Dios un ser que le responda remediando esas necesidades y saciando esos deseos. El primer momento del acto religioso es el encuentro del hombre con una realidad enteramente diferente que, lejos de saciar sus deseos o responder a ellos, no aparece para él más que cuando se ha trascendido a sí mismo, la fuente de todos esos deseos. El Dios del hombre religioso, en la medida en que es el Misterio, no es una realidad que el hombre busque espontáneamente, sino una realidad que en un momento dado se le impone. Para el verdadero hombre religioso, Dios no responde a ninguno de sus deseos, ya que todos estos tienen por objeto una realidad mundana, sino que representa una realidad enteramente nueva. Por eso, cuando el hombre se encuentra con él, descubre, es verdad, la felicidad, pero una felicidad distinta de la que se basa en la satisfacción de sus deseos. El Dios del hombre religioso, podríamos decir parafraseando a W. Fr. Otto, "no consuela al hombre por lo que le da o le promete, sino por lo que es[4] o, tal vez más propiamente, *porque es,* y para el hombre reli-

[3] Como expresión clara de esa idea, cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentutns;* trad. francesa: *L'essence du Christianisme* (París 196$) 129-150.
[4] *Theophania*, op. cit.; cf. cap. I, nota 91.

gioso es una realidad totalmente otra que él debe reconocer, trascendiéndose, es decir, sacrificándose, en algunas ocasiones literalmente, en ese reconocimiento[5].

b) *La actitud religiosa, actitud salvífica*

Pero este trascendimiento es, al mismo tiempo, un acto salvífico. El hombre religioso, en su relación con lo divino, busca salvarse[6]. ¿Cómo se presenta en concreto esta nueva dimensión de la actitud religiosa? ¿En qué consiste la salvación? ¿Cómo se obtiene? Para responder a estas cuestiones sería necesario recorrer todas las manifestaciones de la historia de las religiones, ya que todas ellas, de una u otra forma, «están penetradas por el sabor de la salvación». En la imposibilidad de seguir este método, procederemos como ya hemos hecho para otros aspectos del fenómeno religioso: describiremos en primer lugar los elementos esenciales de la dimensión salvífica de la actitud religiosa y después aludiremos a algunos grandes grupos de hechos religiosos en los que esos rasgos esenciales se encuentran realizados.

G. van der Leeuw ha descrito en una fórmula muy precisa lo esencial de la idea de salvación. Desde su perspectiva, ya familiar para nosotros, según la cual el objeto de la religión es «la potencia», define la salvación en estos términos: «La salvación es la potencia vivida como Bien»[7]. Es decir, la salvación es el «objeto» o el «término» de la actitud religiosa en cuanto de él se espera y se obtiene la plena perfección que resumimos en el concepto de Bien. Haciendo nuestra esta definición, podríamos decir, desde nuestra concepción del término de la actitud religiosa, que la salvación es el Misterio vivido como bien por el hombre, la realidad trascendente constituida en su fin. La salvación será, pues, la plena realización de la relación que la aparición del Misterio ha creado con el hombre. Si el trascendimiento propio de la actitud religiosa es el eco en ella del

[5] Como hechos concretos remitimos a los que ofrecimos anteriormente al analizar la noción de Misterio, así como a los actos religiosos concretos, que estudiaremos más adelante.

[6] Cf. el texto budista citado anteriormente sobre el sabor de la salvación que penetra todo el orden religioso texto que puede aplicarse a todos los sistemas religiosos. Cf. una descripción de los presupuestos filosóficos de la salvación, en B. Welte, *Heilsverst'ándnis* (Friburgo de Br. 1966); descripción fenomenológica, en J. Wach, *Der Erlósungsgedanke und seine Deutung* (Leipzig 1922); los aspectos psicológicos, en H. Schar, *Eslosungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte* (Zurich 1950).

[7] *OP. cit.*, 93.

carácter trascendente del Misterio, su dimensión salvífica es el resultado de la relación que su presencia suscita en el hombre. En efecto, si el Misterio constituye la realidad suprema en el orden del ser y en el orden del valor y de la dignidad, su presencia ante el hombre tendrá como consecuencia inmediata la aparición para éste de un nuevo orden de bien y de valores; es decir, la aparición de un nuevo orden de posibilidades de realización y, consiguientemente, de un nuevo orden de posibilidades de felicidad. De acuerdo con las diferentes formas de representarse el Misterio y las diferentes formas de realizar la relación con él, la salvación revestirá en las distintas religiones formas también diferentes. Pero el rasgo común a todas ellas será vivir la relación con esa realidad suprema como valor definitivo y total, como posibilidad y fin último de la existencia. Esta simple alusión a su término basta para mostrar que la salvación religiosa consiste en una realización y una felicidad no connumerables con aquellas que procuran al hombre los bienes y valores humanos. Esto nos muestra también que la realización de la misma seguirá otros caminos que los que sigue la obtención de los bienes y la realización de los valores humanos. Tratemos, pues, de analizar cuáles son sus rasgos característicos. Estos pueden resumirse en los siguientes: en la actitud religiosa el hombre busca una realización total, última y definitiva que le procura una felicidad absolutamente perfecta[8].

Pero es preciso profundizar en el sentido de estos términos. Total no ha de entenderse en un sentido «cumulativo» de los distintos bienes parciales. La relación religiosa no procura al hombre globalmente el conjunto de bienes que las actividades intramundanas le procuran parcialmente. Esto significaría que la salvación religiosa podría reemplazar los diferentes bienes mundanos o que el conjunto de éstos podría sustituir la salvación religiosa. Si el término de ésta es el ser *absolutamente* superior en el orden del valor, totalmente otro en relación con todos los seres y bienes intramundanos, ha de constitur un fin también totalmente diferente que no puede reducirse a ese sentido de totalidad cumulativa. Cada uno de los bienes y valores mundanos responde a una necesidad parcial del hombre y le procura una realización no menos parcial. El conjunto de todos

' «*La* experiencia religiosa vivida —escribe en este sentido van der Leeuw, dando a este término un sentido más amplio que el psicológico— es aquella cuya significación se refiere al conjunto, al todo..., su sentido es un sentido último, relativo a las «cosas últimas» *(op. cit.,* 452). Dos buenas colecciones de estudios comparativos sobre la idea de salvación son *The Saviour God* (Manchester 1963) y *Types of Redemption* (Leiden 1972).

ellos responde a un conjunto de necesidades parciales y le procura un conjunto de realizaciones parciales. El valor sumo, cuando se hace presente para el hombre, comienza por descubrir a éste la inadecuación de cada una de esas realizaciones e incluso la del conjunto de todas ellas y crea en él una aspiración nueva, ante la cual todas las anteriores son parciales, y le ofrece una posibilidad nueva de realización que responde no a las necesidades concretas del hombre, sino al hombre mismo como totalidad.

En el mismo sentido ha de entenderse el carácter último y definitivo, que constituye la segunda nota de la salvación religiosa. El bien que procura al hombre no es conmensurable en una serie a la que pertenezcan también el resto de los bienes mundanos. Su presencia hace surgir para el hombre un nuevo orden de bien que descubre el carácter de «penúltimos»[9] y, por tanto, de «provisionales» que tienen todos los otros bienes e incluso el conjunto de todos ellos. En efecto, los diferentes bienes mundanos aparecen ordenados en una escala de valores en la que cada uno de ellos tiene su justificación en la subordinación a los valores superiores. La aparición del Bien supremo hace descubrir que ninguno de ellos —ni siquiera el hombre mismo— constituye el bien definitivo, ya que su presencia lleva al hombre a reconocer su valor sumo por encima incluso de sí mismo. Con el Bien supremo aparece el valor que vale por sí mismo y que con su valor confiere sentido y valor definitivo a la existencia humana. La salvación religiosa es la consecución de este Bien sumo, y la actitud religiosa es actitud salvífica porque lo descubre para el hombre y pone a éste en camino hacia él.

La relación observada entre la salvación religiosa y la consecución de los diferentes bienes mundanos es una muestra más de la ruptura de nivel que existe entre el ámbito de lo sagrado y los otros ámbitos de la existencia. Tal desproporción no significa, sin embargo, que entre ellos no exista relación alguna. La comprensión de esta relación es una de las grandes tareas de la fenomenología de la religión, y su realización la gran cruz de la existencia religiosa. A ella aludiremos más adelante.

Ahora nos interesa mostrar algunos elementos de la vivencia y la comprensión de la salvación por el hombre religioso en los que aparece esta característica fundamental de la salvación religiosa que hemos designado con los términos de total, definitiva y última.

En primer lugar podemos observar que, si bien el sujeto reli-

[9] Con la terminología de Bonhoffer en su *Etica*, trad. castellana (Barcelona 1968).

gioso se interesa por los bienes mundanos, que él introduce en su vida religiosa haciéndolos, por ejemplo, objeto de su oración-de petición, nunca son éstos confundidos por él con la realidad a la que se orienta su actitud religiosa. Son muchas las formas religiosas en las que el hombre sentirá la necesidad de expresar la diferencia entre esos dos órdenes de realidad, renunciando al primero como única forma de acceso al segundo. Así sucede, por ejemplo, en las religiones místicas, como el hinduismo y el budismo, en las que el sujeto debe pasar por el reconocimiento de la inanidad de las cosas pasajeras, y la consiguiente renuncia a las mismas, para obtener la identificación con el Absoluto. En este sentido, el budismo llega a las últimas consecuencias cuando propone como único camino para la superación del sufrimiento la renuncia al *deseo* como fuente del mismo. De ahí que la vida santa, la que conduce a la plena iluminación, que es la vida del monje, tenga como «exigencia fundamental no la de 'tú debes vivir en este mundo y transformarlo en un mundo en el que valga la pena vivir', sino esta otra: 'tú debes desligarte del mundo'» [10]. En las religiones del mundo primitivo, en las religiones politeístas y en las monoteístas de orientación profética, la salvación no se presenta como «liberación del mundo». Más aún, en algunas de ellas —como en las primitivas— la vida religiosa tiene como consecuencia el fortalecimiento de la relación del hombre con la vida y la naturaleza [n]. En la oración del primitivo, que constituye tal vez la más inmediata manifestación de su actitud religiosa, éste pide a su Dios vida y felicidad. «En ningún otro sitio —escribe Héiler a este propósito [12]— se expresa tan pura y tan poderosa la alegría por la vida, la aspiración a una vida más intensa y más viva, en una palabra, la voluntad de vivir que posee todo hombre». Pero a pesar de este «eudemonismo» de su oración, en ella puede descubrirse también «el sentimiento de la absoluta dependencia» que indica la distancia entre la vida que pide y el ser de quien la pide. Y la atención a otras manifestaciones de la vida religiosa del hombre primitivo, como sus ritos de todo tipo, su viva simbología y sus innumerables mitos, muestran claramente que este hombre primitivo está habitado por la aspiración a una vida diferente de la que hablan elocuentemente todos ellos.

En las religiones proféticas falta todo lo que sea enemistad hacia el mundo o la cultura. En ninguna se ha expresado tan claramente

[10] H. Oldenberg, *Buddha*, op. cit., 268.
[11] Cf. M. Eliade, *Krisis und Erneuerung der Religionswissenschafl:* «Antaios» IX (1968) 10-20.
[12] *Das Gebet*, op. cit., 147-148. :;•

como en la de Zaratustra la necesidad de colaborar en la extensión del Bien sobre la tierra si se quiere ser fiel adorador de Ahura Mazda, el origen de todo bien [13]. La misma tendencia a la realización de la unión con Dios, a través de la vida en el mundo, se ha observado en el judaismo, el cristianismo y el islamismo. Pero en ninguna de estas religiones se deja por eso de medir la distancia entre ese Dios y el mundo del hombre ni se deja de pensar que la salvación de éste consiste en la unión permanente con el propio Dios. Basta recordar exclamaciones como las del salmo 73: «Si te tengo a ti, no deseo nada sobre la tierra», o, literalmente, según H. Ringgren: «Junto a ti nada vale para mí en la tierra» [14]. O la tan elocuente expresión de san Pablo: «Ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni las potestades, ni lo presente ni lo futuro, ni la altura ni la profundidad, ni criatuía alguna nos podrá separar del amor de Dios que está en Jesucristo» (Rom 8,33).

En resumen, todas las religiones, cualquiera que sea la forma en que expliquen su relación con este mundo, presentan la salvación a la que aspiran como unión con Dios, es decir, con la realidad totalmente otra en relación con las realidades mundanas, o como el paso a una forma de ser o de vida diferente e inconmensurable con la vida sobre la tierra: «un nuevo cielo y una nueva tierra», en la que «Dios será todo en todos». La expresión más clara de esta novedad la tenemos en el contenido de la idea religiosa de la supervivencia del hombre y en su relación con la salvación religiosa [15].

La creencia en una continuación de la vida del hombre después de la muerte parece ser tan antigua como el hombre, como lo demuestra la forma particular de enterrar a los muertos, de la que tenemos testimonios incluso prehistóricos [16]. Es probable que muchas de estas creencias se redujeran a la representación de una continuación de la vida del hombre más allá de la muerte, en condiciones semejantes del todo a las de la vida terrena. Pero «todas las representaciones de la inmortalidad como simple continuación de la vida han dejado al hombre insatisfecho. Dado que en él existía la conciencia del parentesco y la semejanza con la divinidad, existía también el anhelo por una vida con y en Dios, el anhelo por la divinización» ". De hecho, en las religiones de salvación la idea de inmor-

[13] Cf. Widengren, *Les religions de Viran* (París 1968); Heiler, *op. cit., 216-219*. Cf. también nuestra descripción del dualismo religioso en el cap. III.
[14] *Psalmen* (Stuttgart 1971) 66; cf. también Sal 16,26; 63,2, etc.
[15] Van der Leeuw, *op. cit.*, 318-331.
[16] Cf., por ejemplo, Ed. O, James, *La religión préhistorique* (París 1959).
[17] Heiler, *Erscheinungsformen...*, op. cit., 526.

talidad como expresión de la obtención de la salvación no se reduce a una continuación de la vida terrena del hombre después de su muerte, sino que lleva consigo la obtención de un género de vida enteramente diferente y determinada por la unión del hombre, de cualquier forma que se la presente —nirvana, resurrección, inmortalidad—, con lo divino.

A la misma conclusión nos llevaría la consideración de la salvación a partir del término del que salva. Ninguna religión promete, o al menos no promete exclusivamente, la liberación de las dificultades, los obstáculos o los males propios de la vida terrena. En todas ellas palpita el anhelo de la liberación de ese mal radical que constituye la propia indignidad en comparación con la realidad del Misterio, el pecado en el sentido que dimos anteriormente a este término. Las religiones místicas expresarán este anhelo más radicalmente, proponiendo la salvación como liberación de la misma existencia humana.

El carácter total, último y definitivo de la salvación religiosa, se muestra también en la forma en que el hombre religioso se representa la no consecución de la misma. A la salvación no se opone simplemente una vida humana privada de los dones que la salvación procura. La salvación tiene como contrario la «perdición» o la «condenación» como estado en el que el hombre ha fallado definitivamente su orientación y su sentido, y su existencia se encuentra privada absolutamente de valor.

Por último, en el mismo sentido ha de entenderse el carácter gratuito de la salvación religiosa. Toda religión presenta la salvación como don de la divinidad y fruto de la gracia. En todas ellas es objeto de un anuncio que constituye el evangelio, la buena nueva que cada religión ofrece a sus fieles. La salvación significa la felicidad de la propia realización aceptada como un don, y no producida por propio esfuerzo; es decir, procura un bien que, en oposición a todos los bienes mundanos, está más allá del alcance de todos los hombres.

Todos estos datos nos muestran que la actitud religiosa está toda ella orientada a la consecución de la salvación y que ésta, por ser producida por la realidad trascendente que es su término, constituye el fin último para el hombre y le procura el bien total y definitivo.

Los dos grandes rasgos de la actitud religiosa que hemos descrito hasta ahora nos introducen en una nueva característica que se deriva de las dos anteriores y de alguna manera las resume. La actitud religiosa constituye una relación con el Misterio, que tiene su mejor expresión en términos de relación interpersonal. Anteriormen-

te hemos indicado el hecho de que el hombre tiende a expresar su relación con el Misterio en términos interpersonales para expresar el carácter activo y vivo del Misterio.

Ya entonces vimos que lo esencial en esa aplicación no es la atribución de las propiedades de la persona a ese Misterio, sino la forma de vivir la relación. También entonces aludimos al hecho de que, en este sentido, puede decirse que todas las religiones, incluso las que tienen una representación no personal de lo divino, conciben el Misterio como persona. Ahora tan sólo añadiremos cómo los dos rasgos esenciales de la actitud religiosa, que acabamos de describir, justifican esa caracterización de la relación religiosa como relación personal.

«Sólo lo que nos concierne en el centro de nuestra existencia personal nos afecta absolutamente», escribe P. Tillich en un estudio en el que subraya el carácter personal de toda experiencia de lo sagrado [18]. En efecto, afectar absolutamente es tanto como afectar a la totalidad del sujeto, es decir, a ese centro que dispone de todos los elementos que componen la propia naturaleza, los orienta y realiza con ellos un destino personal. Por eso, la atracción que el Bien sumo ejerce sobre el sujeto religioso, que, como hemos visto, le concierne total y definitivamente, sólo puede ser pensada como acción de tipo personal. Pero para que haya relación personal se necesita un segundo elemento, que se da también de forma eminente en la relación religiosa. El sujeto sólo se ve afectado como sujeto cuando la acción que se ejerce sobre él no le determina necesariamente, sino que le invita a una respuesta, fruto de la propia decisión. Y, en efecto, hemos visto que en la relación religiosa el Misterio se hace presente al hombre; pero, justamente por su condición de Misterio, sólo puede ser reconocido por el hombre en un acto de entrega de sí por el que reconoce su valor supremo, respondiendo así al acto de generosidad que supone el acto de presencia del Misterio.

Así, pues, la relación religiosa puede ser expresada como una relación interpersonal en la que el Tú absoluto se hace invitación al hombre y con ella posibilita la respuesta en la que el hombre se entrega a él para, en esa entrega, realizarse o salvarse.



[18] *Biblische Religión und die Frage nach dem Sein,*. op. cit., 152.

2. LA ACTITUD RELIGIOSA Y SUS EXPRESIONES

En el análisis del lado subjetivo del fenómeno religioso nos hemos referido hasta ahora a las características generales de la respuesta del sujeto a la presencia del Misterio. Hemos hablado tan sólo de la actitud religiosa; pero esta forma general de reacción no se da en sujeto alguno más que expresada en múltiples actos concretos situados en los diferentes niveles de la existencia. De estos actos nos ocuparemos en el apartado siguiente. Antes queremos analizar la necesidad misma de la expresión, necesidad que constituye un nuevo elemento general característico de la actitud religiosa.

La condición trascendente del Misterio hace imposible todo tipo de relación inmediatamente objetiva con él. El Misterio como tal no puede ser objeto inmediato de ninguna facultad y de ningún acto del hombre. Pero el hombre no puede realizar acto alguno sin un polo objetivo para el mismo. Como ser-en-el-mundo, el hombre necesita constantemente de la exterioridad del objeto para poder realizarse, ya que ese mundo no es tan sólo para él el escenario donde transcurre su vida, sino una determinación que afecta a toda posible realización del mismo, porque constituye un elemento esencial de su condición. De la condición trascendente e inobjetiva del Misterio, término de la actitud religiosa, y de la condición mundana, corporal y necesariamente objetivadora del hombre se sigue la necesidad de que esa actitud religiosa se realice en unas expresiones referidas todas ellas a un objeto en el que el sujeto «proyecta» la presencia inobjetivable del Misterio y su relación transobjetiva con él.

Por otra parte, hemos visto en el apartado anterior que la presencia del Misterio afecta a la totalidad de la existencia y la interpela en el centro de su totalidad de persona. De ahí que la expresión que el hombre intente de esta presencia se realice en todos los niveles de su existencia, desde los más elevados de su condición de espíritu a los más profundos de su misterioso enraizamiento en lo cósmico a través de su condición corporal. Pero en todas las expresiones actuará una misma ley o estructura que podríamos designar con el término de estructura simbólica o simbolizante. A ella nos hemos referido al hablar del aspecto objetivo de las mediaciones de lo sagrado [19], y aquí podemos limitarnos a subrayar el aspecto subjetivo de esta función. En la constitución de todo símbolo se produce el fenómeno de la «transignificación» de una realidad natural, gracias al cual ésta remite al sujeto a un más allá de sí misma. Este

Cf. *supra*, pp. 111-121.

fenómeno no puede explicarse como la simple encarnación, en esa realidad natural, de una propiedad superior a la misma, realidad sobrenatural que desde ella hable inmediatamente al hombre. En el fenómeno del simbolismo, una realidad «sobrenatural» se hace presente *para el hombre,* pero no con el tipo de presencia empírica propia de la forma de aparecer de esa realidad natural, sino bajo la forma de la «transparencia opaca del enigma». A la realidad simbólica se puede aplicar perfectamente el fragmento de Heráclito sobre el Oráculo de Delfos: «No habla, no oculta; significa» [20]. Y significa en la medida en que en ella, una «previa» presencia inobjetiva de esa realidad sobrenatural en la conciencia del sujeto, se hace por vez primera voz y presencia expresa en la insustituible mediación del símbolo. La función simbólica no es una actividad puramente humana de proyección de contenidos puramente subjetivos, pero tampoco es la inmediata presencia de una realidad trascendente «empirizada»; es más bien el fenómeno originario de la constitución de la realidad trascendente en lenguaje mediato, en revelación para el hombre, gracias a la familiaridad previa de la mente del hombre con esa realidad[21]. Nuestra comprensión de la actividad simbólica constitutiva de la acción expresiva de la actitud religiosa se sitúa, pues, a igual distancia de un subjetivismo religioso, que haría del hombre el responsable exclusivo de las mediaciones religiosas, con lo cual éstas serían simples proyecciones de estados de ánimo o de situaciones subjetivas, y de un supranaturalismo objetivista, que haría de éstas mediaciones encarnaciones de la realidad trascendente, en las que ésta adquiriría una forma de existencia mundana y empírica.

Así comprendida la dimensión simbólica, se advierte que la expresión de la actitud religiosa no se agota en la función comunicativa de la misma. Las expresiones de la actitud religiosa no son medios establecidos por el sujeto para comunicar una expe-

[20] Frag. 93.

[21] Cf. sobre esta forma de entender el lenguaje simbólico, la exposición que hicimos de algunos autores que, en forma más o menos expresa, la representan en *El mito y sus interpretaciones,* en *Revelación y pensar mítico* (XXVII Semana Bíblica Española, 1967, Madrid 1970). Cf. también *supra,* cap. I, n. 120, y, más concretamente, aplicada al hecho religioso, la doctrina de H. Duméry sobre la naturaleza proyectiva de la conciencia, *Philosophie de la religión* II. Sobre este punto de su doctrina, cf. nuestro estudio ya citado, espec. 58-64, 136-141, 157-163, 173-174, así como la luminosa nota del P. L. Malevez, *La foi et la consciencie proiective dans l'oeuvre de H. Duméry:* «Nouvelle Revue Teologique» 89 (1967) 417-420.

rienda ya constituida[22]. La expresión de la actitud religiosa es un elemento de la actitud misma, ya que la actitud religiosa no puede realizar su «encuentro» con la realidad suprema si no es pasando por la mediación de sus expresiones simbólicas.

Por eso, de forma más o menos expresa y más o menos elaborada, esta dimensión simbólica se encuentra en todos los órdenes de expresión de la actitud religiosa. Estos son tan numerosos como los niveles de la existencia humana, y en cada uno de ellos la expresión cobra la forma y sigue las leyes propias del funcionamiento de ese nivel. Por nuestra parte agruparemos estas expresiones en los cuatro apartados que representan los cuatro niveles o dimensiones fundamentales de la existencia humana: expresiones que pertenecen al orden de la razón, al de la acción, al del sentimiento y al de la relación comunitaria[23]. No cabe esperar de esta síntesis un análisis de cada uno de los grupos de expresiones religiosas. Sólo podemos exponer algunas de sus manifestaciones y aludir a las leyes que rigen su funcionamiento.

El primer hecho que se destaca en una primera observación del mundo de las expresiones religiosas es la profunda unidad que las liga a todas ellas y que se funda en la unidad del sujeto religioso y en la unidad de su término trascendente. Cada vez, por ejemplo, se insiste más en el hecho de la estrecha relación del mundo de los ritos —o acciones religiosas— con el de los mitos, y en la necesidad de atender a esta relación para comprender ambos mundos. Además, no cabe duda de que la misma reflexión teológica ha tenido uno de sus puntos de arranque en las fórmulas cultuales; por otra parte, el dogma tiene unos presupuestos y unas consecuencias de alcance social, y el mismo sentimiento religioso ha influido sobre las síntesis teológicas y sobre las formas de organización social de la religión. Pero sin perder de vista esta unidad de las expresiones de la actitud religiosa, vamos a describir algunas de sus manifestaciones[24].

[22] A esta función alude como principal J. Wach, aunque reconoce también que existe una expresión religiosa de carácter «explosivo» que se acerca más a nuestra interpretación, *Vergleicbende Religionsforscbung* (Stuttgart 1962) 79-80.

[23] Las religiones orientales realizan la clasificación en términos un tanto diferentes, aunque no exentos de analogías con el que nosotros proponemos. Para ellas, las expresiones religiosas se reducen a los tres órdenes de la acción *(Karma)* el saber *(Jñana)* y la devotio *(Bbakti).*

[24] Cf. sobre esta cuestión, Ad. E. Jensen, *Mytb und Kult bei Naturvolkern* (1951; trad. francesa: *Mythes et cuites chez les peuples primitifs* [París 1954])

a) L¡« *expresiones de Ja actitud religiosa en el nivel racional* re

La expresión racional de la actitud religiosa se realiza en todos los niveles de la dimensión humana designada con el término de razón. Partiendo de las más inmediatas, y siguiendo el orden de la elaboración de las mismas, debemos enumerar el mito y las mitologías, las profesiones de fe, convertidas en fórmulas o dogmas, y la teología.

Actualmente, si se excluyen los escasos restos de interpretación «racionalista» o «positivista» del mito, nadie niega la estrecha conexión de este fenómeno con el mundo de lo religioso. Los mitos no son considerados por la moderna ciencia de las religiones, ni en general por la etnología, como una forma rudimentaria de ciencia —mitos etiológicos—, sino como una manifestación de la vida religiosa de las poblaciones primitivas que sigue existiendo, enmascarada la mayor parte de las veces, en el hombre moderno. Los mitos, antes que relatos explicativos, son un aspecto de la *vida* religiosa[25].

En los mitos se expresa, en estrecha conexión con la acción cúltica, la experiencia humana de la realidad trascendente, su relación con la vida del hombre, la conciencia que éste tiene de su radical impotencia y de su absoluta distancia en relación con ella, así como las múltiples intervenciones de ese Misterio sobre su existencia. Con ellos el hombre no pretende explicar estos aspectos de la realidad, sino expresarlos y, en la repetición ritual que acompaña al mito, repetirlos para actualizar su eficacia. Pero el hombre, el primitivo como el moderno, parece sometido a una constante tentación de pasar «de la expresión a la utilización»[26]. En el orden de la expresión mítica, esto le hace pasar de los mitos majestuosos y severos, que son la expresión de una experiencia mítica y que nos «exponen de manera enteramente especial la naturaleza del mundo y nos la hacen cercana y perceptible», a los mitos etiológicos, a los que falta la importancia del tema y en los que la profunda verdad mítica es sustituida por un intento de explicación causal o pseudocausal de los acontecimientos [27].

Un segundo paso en la elaboración racional del contenido del

cap. II, 51-76; G. Widengren, *op. cit.,* 135-141; J. Wach, *op. cit.,* espec. 109; 128ss; G. van der Leeuw, *op. cit.,* 435.

[25] Cf. Ad. E. Jensen, *op. cit.,* espec. los tres primeros capítulos, 19-98; cf. también, M. Eliade, *Tratado...,* II, 171ss; cf. *supra,* n. 21. Sobre el mito y su valor, cf. también L. Cencillo, *Mito, semántica y realidad* (Madrid 1970).

[26] Ad. E. Jensen, *op. cit.,* 83.

, [27] *Ib'td.* un; . i-.^>

mito se produce cuando los mitos son ordenados y sistematizados en mitologías. Estas constituyen una etapa importante en el proceso de la razón en su intento por hacerse cargo del contenido misterioso del que los mitos son auténtica expresión[28].

La doctrina religiosa constituye el segundo momento de la expresión racional de la actitud religiosa. Su diferencia en relación con el mito radica sobre todo en el mayor grado de abstracción y de elaboración de los conceptos que utiliza[29]. Los primeros elementos de la doctrina se encuentran en las fórmulas cúlticas, por las que el hombre religioso trata de alabar y adorar a la divinidad, y en las fórmulas espontáneas de su confesión de fe. La raíz de la teología es la doxología litúrgica o la confesión de la fe[30]. Pero de las fórmulas espontáneas surgidas de la relación vivida pronto se pasa a la expresión del «objeto» de esa relación en los términos en que la comunidad de fe lo vive y lo descubre. Así se llega a los símbolos de fe o conjuntos de proposiciones que la expresan. Hasta este momento la teología es principalmente expresión de la propia relación con Dios, es más palabra dirigida a Dios que aplicación del pensamiento a Dios. Pero esta palabra dirigida a Dios, surgida de la fe, al entrar en contacto con la comprensión natural que el hombre tiene de sí y del mundo, exigirá ser integrada en ella, y pronto la teología subrayará este elemento de necesidad de la comprensión, de integración en la propia mente de la realidad trascendente con la que pone en contacto la experiencia religiosa. En este esfuerzo influirán con frecuencia, de forma decisiva, razones sociales, como la necesidad de expresar la recta fe de un grupo religioso y delimitarla en relación con expresiones deformadas de la misma. El término de este esfuerzo es la doctrina religiosa como dogma, expresión normativa de

[28] Cf. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, op. cit.; G. van der Leeuw, *op. cit.*, 544; cf. también H. Franckfort, *Before Philosophy* (Londres 1949, 237-263; ttad. castellana: *El pensamiento prefilósofo* [México [2]1958]).

[29] Algunos autores afirman que esta forma de expresión falta en las religiones primitivas, en las que los mitos la sustituirían por completo, y en algunas religiones de la Antigüedad. Cf. van der Leeuw, *op. cit.*, 435. Pero si se tiene en cuenta la complejidad del fenómeno religioso a que alude M. Eliade, muy bien pueden observarse indicios de la misma en la representación del ser supremo, como concede el propio van der Leeuw, y en los intentos de sistematización de las mitologías. De los distintos pasos de la elaboración racional en la religión nos hemos ocupado en *El desarrollo de un logos interno a la religión en la historia de las religiones*, cit., *supra*, n. 153 de la introducción.

[30] Cf. K. Kerényi, *Griecbische Grundlagen des sprechens von Gott*, en *Weltgesprach, Weltlicher Sprechen von Gott* (Friburgo de Br. 1967) 9-15. Sobre el tema, cf. nuestra obra *El encuentro con Dios*, 237-251.

la fe de una comunidad que supone la estructuración de ésta bajo una autoridad y que está destinada a mantener la cohesión de esa comunidad en la fe y a disponer de criterios objetivos sobre las condiciones de pertenencia a la misma[31]. En no pocos casos la teología olvida su condición de expresión religiosa y se convierte en «teoría sobre Dios», en saber que tiene a Dios por objeto. En estos casos la teología empalma con la tradición surgida del deseo de «dominio» del hombre sobre la realidad suprema que estaba ya presente en las mitologías.

La expresión racional de la actitud religiosa, sobre todo cuando ha sido canonizada como expresión de una comunidad o cuando es considerada como revelación del sujeto religioso fundador de esa comunidad, puede cristalizar en los escritos sagrados que constituyen la expresión paradigmática de la fe de ese grupo y la norma para el resto de las expresiones[32].

Por último, una forma particular de doctrina religiosa aparece en aquellas religiones en las que ésta, junto a su condición de actitud teórica, adquiere un valor práctico que la convierte en camino y medio de salvación. Así sucede, por ejemplo, en todas las formas de gnosis[33].

b) *Las expresiones de la actitud religiosa en el nivel de la acción*

La expresión de la actitud religiosa en la acción del hombre puede resumirse en las categorías del culto y del servicio de la divinidad. Nos referimos, en primer lugar, al culto. Las raíces de la necesidad de expresión de la actitud religiosa en la acción del hombre están en su condición corporal. Esta no es un añadido externo a su naturaleza espiritual, sino la forma concreta de su realización.

[31] Sobre estos aspectos de la doctrina religiosa, cf. J. Wach, *op. cit.*, 89ss, donde también se encuentran alusiones a la función de la doctrina en diferentes religiones, 87-88; cf., del mismo autor, *Sociologie de la religión* (París) 22-26.

[32] Sobre los escritos sagrados, cf. van der Leeuw, 426-435; K. Goldammer, *op. cit.*, 250-260. No podemos entrar aquí en la reacción que el desarrollo excesivo de la doctrina provoca en los sujetos religiosos. Esta va de las teologías de tipo negativo al misticismo, que prescinde de todas las fórmulas como vanos intentos de expresión de lo inefable, y las diferentes formas de fideísmo, que niegan a la razón humana toda competencia en el orden de la comprensión de la actitud religiosa.

[33] Como resumen de los rasgos comunes a las corrientes gnósticas, puede verse H. Leisegang, *La Gnose* (París 1951) espec. 15-47. , -iduc

El hombre no tiene un cuerpo como puede tener una serie de objetos del mundo. El hombre «es» de alguna manera su cuerpo en cuanto que éste no está junto al sujeto, sino que penetra todas sus acciones y proyectos e incluso su propia condición de sujeto [M]. Esta condición corporal del hombre hace que ninguno de sus actos pueda realizarse en la pura interioridad de su espíritu. Todos, aun los procedentes de sus facultades espirituales, necesitan de la mediación y la expresión corporal. La actitud religiosa no es una excepción; de ahí que el hecho religioso comporte en todas sus manifestaciones históricas una serie de acciones, con su consiguiente elemento corporal, como expresión de la actitud religiosa que, como hemos visto, procede de la totalidad de la persona afectada como tal totalidad por la aparición del Misterio.

No nos ocuparemos ahora de los actos concretos comprendidos en este grupo de expresiones religiosas, ya que, al hablar de los actos religiosos, deberemos describir los principales de ellos: el sacrificio y la oración. Siguiendo un procedimiento que hemos empleado repetidas veces, nos limitaremos a describir los aspectos generales de todas estas manifestaciones [35].

El aspecto común más importante de este tipo de expresiones consiste en el hecho de que la manifestación del Misterio afecta a la condición espacio-temporal de la existencia corporal del hombre y origina en él una forma particular de vivirla que da lugar a la determinación de unos lugares del espacio y de unos momentos del tiempo como sagrados.

La fenomenología de la religión ha demostrado, sin dejar lugar a dudas, que en las más diferentes religiones, el hombre religioso —es decir, el hombre ante el Misterio— se comporta en relación con el espacio y con el tiempo de forma diferente t. como se comporta el hombre profano, es decir, el hombre en su relación ordinaria con la realidad mundana [3O]. Esta relación diferente se caracteriza

[34] Sobre la condición corporal del hombre, cf. —entre otros muchos ejemplos que podríamos citar— las reflexiones de G. Marcel, en *L'étre incarné repére central de la reflexión métaphysique,* en *Du refus a l'invocation* (París 1940) 19-54.

[35] Cf. G. van der Leeuw, *op. cit.,* 438-445.

[56] Para el desarrollo de este punto no podemos menos de remitir a los análisis de M. Eliade sobre el espacio y el tiempo sagrados en su *Tratado.,.,* II, 149-170, 171ss, y en *Lo sagrado y lo profano,* caps. I-II, pp. 26-113. La perspectiva desde la que nosotros consideramos esta cuestión es, sin embargo, un poco diferente. No nos fijamos tanto en el espacio y el tiempo sagrados como condensaciones objetivas de hierofanías cuanto en la forma de vivir la relación con el espacio y el tiempo que se deriva de la experiencia de esas

por el establecimiento de lugares o de momentos que rompen la homogeneidad del espacio y el tiempo «profanos», de los cuales se diferencian cualitativamente por su mayor significación, importancia o eficacia[37]. Tal ruptura tiene su origen en la especial conexión de los mismos con una vivencia concreta por el hombre de su relación con el Misterio. Es, podríamos decir, la repercusión sobre la raíz espacio-temporal de la condición corporal humana, de la relación del hombre con la realidad trascendente, relación que, por más que sea total y totalizadora, no puede menos de ocurrir en un lugar determinado del espacio y en un momento preciso del tiempo. Cada «experiencia» del Misterio determina un *aquí* y un *ahora* privilegiados a los que ese Misterio presente en la experiencia religiosa convierte en «sagrados».

La profundidad de esta repercusión sobre la existencia del hombre aparece, en primer lugar, en la permanencia del carácter sagrado que esos lugares y esos momentos han adquirido y en la posibilidad que ofrecen al hombre de representencializar la experiencia que los hizo surgir cada vez que se ponga de nuevo en contacto con ellos. En segundo lugar, aparece en los símbolos y mitos emparentados con esta vivencia del espacio y el tiempo como sagrados. El espacio sagrado tiene valencia cósmica, sirve de eje de organización del mundo que, lejos de la fuente de toda importancia, amenaza constantemente con disgregarse en el caos. El tiempo sagrado y la fiesta como su momento culminante organizan los momentos sucesivos del devenir humano y le permiten echar anclas en lo permanente y evitar así la pérdida irreparable del ser en el constante devenir. Los esquemas simbólicos que se entremezclan en la determinación de los lugares y los tiempos sagrados demuestran que el hombre religioso necesita vivir en un tiempo y en un espacio sagrados, cualquiera que sea la forma de determinarlos [M]. De esta forma vemos cómo la relación con la Trascendencia traspasa los distintos estratos de la conciencia humana y determina las raíces mismas de su ser-en-el-mundo.

hirofanías por el sujeto. En ese sentido tratamos el espacio y el tiempo sagrados como —si cabe hablar así— formas *a priori* de la acción religiosa, pero derivadas, como todo lo que tiene que ver con lo religioso, de la presencia del Misterio en la conciencia religiosa del hombre.

[37] Sobre los lugares sagrados y profanos en la historia de las religiones, cf. Ed. O. James, *El templo. De la caverna a la catedral* (Madrid 1966). Sobre el tiempo sagrado y su concreción en la fiesta remitimos a nuestro breve artículo, *La fiesta. Estructura y morfología de una manifestación religiosa:* «Phase» (mayo-junio 1971).

[38] M. Eliade, *Tratado...*, II, 150, 154, 161. > «ico «w^oi

Desde esta forma nueva de ser-en-el-mundo surge el culto que pormenoriza en el espacio y el tiempo concreto, y con el material de sus múltiples acciones, la relación vivida con el Misterio[39].

Las acciones cúlticas concretas son innumerables. Marett demostró este hecho antes de que M. Eliade nos familiarizara con él[40]. Todos los actos de la vida pueden convertirse en acciones cúlticas. Sus componentes son los de todas las acciones humanas: acciones, gestos, palabras. Estos componentes se encuentran inscritos en un cuma especial determinado por esa ruptura de nivel producida por la aparición del Misterio, que confiere una tonalidad afectiva y emocional diferente al sujeto. En ocasiones, este clima da lugar o es «fomentado» por determinadas acciones o modalidades de las mismas[41]: canto, danzas, ornamentos, etc. Pero este complejo fenómeno exterior debe estar habitado por una interior disposición que fundamentalmente consiste en el reconocimiento del Misterio y que puede traducirse, según los estados de ánimo y las circunstancias, en adoración, alabanza, acción de gracias, petición, etc.

Las manifestaciones de la actitud religiosa en acciones cúlticas no están ausentes de ninguna religión histórica. Pero es indudable que no en todas revisten las mismas formas concretas. Estas pueden ocupar una extensa gama que comprende desde los complicados sacrificios descritos en los *Brahmanas* y las extrañas formas de los ritos de poblaciones primitivas hasta la meditación de determinadas formas del budismo-hinayana, cuya máxima expresión es la actitud corporal de una concentración suma al mismo tiempo que de una sublime distensión. En todas las grandes religiones pueden advertirse tendencias de crítica del culto y, sobre todo, de sus formas institucionalizadas y estereotipadas o excesivamente cargadas de elementos externos que asfixian la actitud interior en lugar de servirla

39 Una vez más debemos insistir en que la sucesión en que hemos situado los momentos de esta exposición no debe entenderse como si el último de ellos no hiciera más que dar forma exterior al primero, ya plenamente realizado, sin necesidad de él. Una vez más insistimos en que la expresión significa aquí medio de realización y no accidente pedagógico o ejemplo ilustrativo. W. Eichrodt se expresa en el mismo sentido con estos términos: «El culto no es simplemente aparición que acompaña accidentalmente a la religión, sino auténtica expresión viva de la misma, ya que la religión penetra la totalidad de la vida humana en cuanto no hace portador y mediador de su acción tan sólo al aspecto espiritual de la persona, sino también a su corporalidad» *(Theologie des Alten Testaments* I [Gotinga [5]1957] 53).

40 Cit. en J. Wach, *op. cit.,* 113. Sobre el culto y la religión sigue siendo indispensable S. Mowinkel, *Religión und Kultus* (Gotinga 1953).

40 Cit. en J. Wach, *op. cit.,* 113.

41 Van de Leeuw, *op. cit.,* 445. «

11

y representan un claro peligro de magia o de idolatría. Pero ni siquiera las religiones que tienen en sus orígenes una exigencia de adoración «en espíritu y en verdad» pueden prescindir por completo de una expresión corporal en la que esa adoración se realice [tó].

La actitud religiosa se expresa en un segundo tipo de acción: el servicio a la divinidad. A ella nos referimos a continuación brevemente. El servicio designa para nosotros la acción humana no cúltica en cuanto determinada por la presencia del Misterio y valorada por su relación con él. En el mundo occidental estamos acostumbrados a una distinción, que en algunos casos llega a la separación, entre el orden ético y el orden religioso. Esta situación ha sido originada, en primer lugar, por la progresiva autonomización de los diferentes sectores de la existencia en relación con lo religioso, y, más concretamente, por lo que podríamos llamar una progresiva secularización de la moral, que ha llevado a una fundamentación autónoma de la misma. Pero también ha contribuido en este sentido la toma de conciencia del hombre religioso de la especificidad de su actitud en reacción contra las reducciones de la misma a una religión natural que en muchos casos se confundía con la ética"[13].

Sin negar la diferencia fenomenológica entre el orden religioso y el orden moral, y sin entrar en la cuestión de la posibilidad de una fundamentación autónoma de esta última, la historia de las religiones obliga a afirmar que «la adoración de lo sagrado está ligada con la idea de la obligación moral» o que «lo sagrado está en su misma esencia éticamente cualificado»[44]. Las raíces principales de esta relación son dos. Por una parte, la fe en la divinidad y su adoración son, como veremos, hechos ordinariamente sociales y comportan la convicción de que las ordenaciones morales y jurídicas que mantienen esa sociedad tienen origen divino y, por tanto, valor absoluto[45]. Basta remitir, a este propósito, al hecho de que la idea de ser supremo, forma común de expresión de lo divino entre los primitivos, posee de ordinario como uno de sus atributos el de garantizar el orden moral en la comunidad*.

[42] Cf. P. Tillich, *Honnêteté et sens du sacre:* «La Maison-Dieu» 96 (1968) 7-18.

[43] Cf., en este sentido, F. Schleiermacher, *Reden über die Religión;* traducción francesa: *Discours sur la religión* (París 1944) espec. discurso II, 143-205. Cf. también R. Otto, *Lo santo,* op. cit., 17, 184ss.

[44] W. Baetke, en su crítica a R. Otto, *op. cit.,* 42-43. Cf. también Otto Karrer, *Das Religibse in der Menschheit* (Friburgo de Br. [3]1936) 73ss.

[45] W. Baetke, *ib'td.*

[46] Cf. como expresiones más claras de este hecho, las referencias al mismo del P W. Schmidt: «... Las relaciones del ser supremo con la moralidad que

La segunda raíz de esta relación entre lo religioso y lo ético está en el carácter de totalizadora que tiene la relación entre lo divino y el hombre religioso, la cual no puede dejar fuera de su influjo el orden de la acción del hombre y de sus valores. Si esta relación es concebida como una nueva forma de ser, es natural que se traduzca en la acción del hombre, en la que ese ser se realiza. Esto explica que cada religión comporte como uno de sus elementos integrantes una doctrina moral, un código de normas que han de regir la conducta de sus fieles.

Las formas de deducir este conjunto de normas morales de la relación religiosa y los códigos morales son ciertamente diferentes. Todos ellos guardan, sin embargo, estrecha relación con el núcleo central de la religión constituido por el tipo de relación con la divinidad y la consiguiente representación de la misma. Pero el hecho de que estos dos -elementos tengan rasgos comunes en todas las religiones hace que también las éticas, que rigen en ellas como expresión de la actitud religiosa, posean una serie considerable de coincidencias. Cada religión o tipo de religiones determina de ordinario un código moral de acuerdo con la forma en que se representa la unión con lo divino y concentra su estilo moral en un *ethos* que es una expresión del estilo de la actitud religiosa. Así, en el hinduismo se tratará de una identificación con el orden eterno *(Dharma)* a través de una progresiva identificación con el Absoluto. En el judaismo, en el que el *con Dios* prevalece sobre el *en Dios*[47], la moralidad consistirá fundamentalmente en la obediencia. En el taoísmo chino, en el que la divinidad constituye un «trasfondo» casi nunca relacionado directamente con el hombre, el ideal moral se presentará como una adaptación, un deseo de armonización con la ley eterna del *Tao.* En la religión de Zaratustra presidida por Ahura Mazda, el Dios del Bien, la moral se presentará sobre todo como una opción por el Bien que permita al hombre colaborar a su extensión y a su victoria sobre el mal. En el budismo, al menos en el primitivo, en el que no existe un legislador ni imperativo categórico alguno, la moral, condensada en la cuarta de las cuatro verdades, tiene su centro en la «recta acción», que se explícita sobre todo en preceptos negati-

nos aparecen en la más antigua religión común de la humanidad son tan estrechas y fuertes que apenas es pensable en principio un aumento de las mismas, *)f* sólo queda lugar para un fortalecimiento y perfeccionamiento individual de las mismas» *Der Ursprung der Gottesidee* VI, 265. Cf. la descripción de la estructura de la figura del ser supremo y del monoteísmo que hacemos en el cap. III.

[47] H. Ringgren, *Psdmen* (Stuttgart 1971) 74.

vos: no matar ser vivo alguno, no tomar los bienes ajenos, etc.[48]. En el cristianismo, en el que la relación con Dios es vivida esencialmente como su amor presente en el hombre, el centro de su ética será este amor y su comunicación a los hermanos. A partir de estos núcleos éticos se desarrollan los diferentes códigos, en los que, sin embargo, reaparecen constantemente como deberes más o menos centrales la atención y la obediencia a lo divino y el respeto y el amor al prójimo.

Tal vez convenga, antes de terminar esta referencia a la expresión de la actitud religiosa en la acción moral, aludir al hecho más difícil de comprender de toda historia de las religiones, es decir, a la perversión de la conducta moral por motivaciones aparentemente religiosas. La radicalidad con que la presencia del Misterio afecta al hombre puede llevar a éste a la convicción de la validez absoluta de la forma religiosa en que él la vive y, en determinadas circunstancias, en las que casi siempre intervienen otros factores sociales o políticos, económicos o ideológicos, a tratar de imponer, por la fuerza exterior o por la más sutil de la violación de la libertad de la conciencia, su propia convicción a otros hombres. Para comprender este hecho —que en mayor o menor medida ha afectado a todas las religiones— es preciso atender, en primer lugar, a las razones no religiosas que en gran parte lo han determinado. En cuanto a su motivación religiosa, no puede olvidarse la tentación constante del hombre religioso a servirse de lo sagrado, a utilizar lo divino en lugar de reconocerlo y adorarlo. Estos hechos de «exceso de celo religioso» son, en la mayor parte de los casos, muestras claras de esta tendencia. En efecto, sólo puede sentirse inclinado a «imponer» la propia convicción religiosa a otros hombres quien está completamente seguro de *poseer* la solución religiosa. El hombre abierto a la Trascendencia del Misterio estará más cercano a reconocer la insuficiencia de su forma de realizar esa relación y a reconocer la posibilidad de formas diferentes de la propia. Por lo demás, en los casos históricos más tristemente célebres de opresión del hombre «por motivos religiosos», más que de comunicar la salvación, se trata de «conquistar» para la propia iglesia o de mantener a la fuerza en ella al resto de los hombres. Las guerras de religión, podríamos concluir, no han sido tales guerras de religión, sino de falta de religión por parte de los que las han promovido [49].

[48] *Cí.* H. Oldenberg, *op. cit.,* 267ss.

[49] Sobre esta cuestión, *cí.* G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religión* (1966).

c) *La expresión de la actitud religiosa en el sentimiento y la emoción* \,

El tercer medio de expresión de la actitud religiosa es el sentimiento o la emoción. También en esta capa misteriosa de la existencia humana resuena la profunda impresión que produce en el hombre la aparición del Misterio. Sus ecos se dejan oír de dos formas más importantes. La primera es esa atmósfera, ese clima emocional que rodea todas las demás manifestaciones de la actitud religiosa. En toda fiesta, por ejemplo, además de las múltiples acciones que llenan el tiempo sagrado, hay un clima festivo hecho de esa impresión de novedad, de alegría, de maravillamiento que se expresa y se produce de mil formas en las acciones sagradas y que es el producto de la emoción religiosa del sujeto en fiesta. La primera expresión de la resonancia emocional de la actitud religiosa aparece, pues, en la cualidad difícilmente definible que adquieren todas sus manifestaciones concretas. Una de las manifestaciones de esta cualidad emocional de la actitud religiosa consiste en la intensidad emotiva con que el sujeto se ve afectado en ella y que se traduce en ese estado de ánimo específicamente religioso en su origen que llamamos entusiasmo.

Pero la emoción religiosa tiene una segunda manifestación en las diferentes formas del arte religioso. No vamos a entrar aquí en la discusión de los delicados problemas que plantea la noción misma de arte sacro. Nos contentamos con remitir al hecho de que la religión ha necesitado expresarse desde sus comienzos, al mismo tiempo que en acciones y pensamientos, en manifestaciones multiformes de la experiencia estética. Y si en algunas épocas históricas, como la muestra, esta forma de lenguaje parece enmudecer, no faltan personas que lean en las formas no convencionalmente «religiosas» de muchas expresiones del arte contemporáneo la misma presencia de una experiencia del Misterio y la misma cualidad emocional del arte religioso «clásico» [i0]. *

[50] Para esta cuestión remitimos a R. Otto, *Lo santo*, op. cit., cap. X, los medios de expresión de lo numinoso, 92-106; G. van der Leeuw, *Vom Heiligen in der Kunst* (Gütersloh 1957); M. Eliade, *Notizen über das Heilige in der moiern Kunst:* «Antaios» VII (1966) 305-309; Ch. H. Long, *Silence and Signification. A note in Religión and Modernity*, en *Myths and Symbols.* Hom. a M. Eliade (Chicago 1969) 141-150.

d) *La expresión comunitaria de la actitud religiosa*

Para cerrar esta enumeración de las expresiones de la actitud religiosa, nos referimos a su expresión comunitaria. La historia de las religiones constata como un hecho constante la cristalización de la actitud religiosa del sujeto en una magnitud social. Tan evidente es este hecho que ha llevado a no pocos estudiosos del fenómeno religioso a confundir el hecho religioso como tal con la organización social que se deriva de él —la Iglesia, la comunidad religiosa, etc.— y a explicarlo como si su esencia se agotase en su función social o se explicase como una función de la situación social o económica de los grupos humanos[51]. La atención a la experiencia religiosa fundamental o a ese centro del orden de lo sagrado que es el Misterio en su presencialización al hombre permite superar esas simplificaciones propias del sociologismo. Pero la atención a las múltiples expresiones de la actitud religiosa o a lo que llamamos anteriormente las mediaciones del Misterio descubre que esa experiencia profunda y esa presencia misteriosa se condensan de hecho en magnitudes sociales dotadas de sus propias leyes de funcionamiento y en relación positiva o negativa con organizaciones sociales fundadas sobre otras motivaciones: familia, raza, estado, etc. No es nuestra tarea aquí estudiar el influjo positivo o negativo, de cohesión o de destrucción, de la actitud religiosa sobre las diferentes organizaciones sociales, ni tampoco la influencia concreta de los diferentes aspectos de la sociedad: nivel económico, diferenciación social, etc., sobre las manifestaciones de lo religioso[52]. Nuestra única intención en este momento es ver si el carácter social es constitutivo de la actitud religiosa como expresión de la misma y referirnos al principio o a los principios que determinan ese carácter social de lo religioso.

[51] Uno de los casos más claros de insistencia en el aspecto social de lo religioso lo ofrece la obra de E. Durkheim, que define la religión por dos características: la oposición a lo profano, rasgo que la religión comparte con la magia, y el carácter social de las creencias y prácticas religiosas que unen a todos los que las profesan en una iglesia. Cf. *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* óp. cit., 60ss.

[52] Para estas cuestiones, cf. J. Wach, *Sociology of Religión,* trad. francesa: *Sociologie de la religión* (París 1955); cf. también *Vergleichende Religionjorschung,* op. cit., 128-146; G. Mensching, *Soziologie der Religión* (Bonn 1947) y *Sociologie der Grossen Religionen* (Bonn 1966). Para una visión de conjunto de la sociología de la religión, cf. Joachim Matthes, *Religión und Gesellschaft, Einführung in die Religionssoziologie, 2* vols. (Rowohlt 1967; trad. castellana: *Introducción a la sociología de la religión, 2* vols [Madrid 1971]).

Para responder a la primera cuestión intentaremos mostrar que el carácter social del hecho religioso, claramente constatado en la historia de las religiones, se deriva de la raíz de ese hecho, la comunión del hombre con el Misterio.

Las afirmaciones de etnólogos e historiadores de la religión sobre la condición social del hecho religioso son prácticamente unánimes. Es indudable que puede existir, y de hecho ha existido, y no sólo entre las sociedades muy diferenciadas, sino incluso entre las poblaciones primitivas, una experiencia religiosa de carácter individual[53]. Pero al menos en las comunidades primitivas, y en parte también en las culturas antiguas con una vivencia personal que no coincide exactamente con la vigente en nuestra cultura occidental moderna, puede muy bien afirmarse con Marett que «primaria e inmediatamente el sujeto y, por así decirlo, el poseedor de la experiencia religiosa es la comunidad religiosa y no el individuo» [M].

En las comunidades más diferenciadas sociológicamente, en las que el individuo se emancipa gradualmente de su medio cultural y social, y en las formas religiosas que conocemos como religiones universales la experiencia religiosa sufrirá un proceso paralelo de personalización. El sujeto de la relación religiosa no será en éstas últimas el pueblo o la comunidad, sino cada persona; pero ésta no lo será aisladamente, sino en conexión y referencia esencial al grupo, hasta el punto de que esa experiencia personal sólo se realizará concretamente condensada, inscrita en una expresión social. Por esto afirmaba con razón Max Scheler que lo que se decía de los cristianos *(unus christianus, nullus christianus)* puede en realidad afirmarse de todo sujeto religioso[55].

¿En qué se funda esta afirmación generalmente aceptada por la sociología de la religión? La raíz del carácter social de la religión es, a nuestro entender, la raíz misma de la actitud religiosa: la presencia del Misterio al sujeto religioso y la reacción con que éste responde a la misma. En efecto, hemos visto que la relación con el Misterio afecta al hombre de manera total y definitiva, ligándole con él de la forma más intensa. Esta relación adquiere por eso para el sujeto un valor superior al que puedan poseer el resto de las relaciones del hombre. Cuando esta relación se expresa y su expresión se encuentra con las expresiones que de ella dan otros sujetos, entre todos los sujetos afectados por esa misma relación, ésta, o mejor

[53] J. Wach, *op. cit.*, 31-33.
[54] Cit. en J. Wach, *Vergleichende Religionsforschung*, op. cit., 128.
[55] *Vom Ewigen im Menschen*, op. cit., 258ss; cf. M. Dupuy, *La Philosophie de la religión chez Max Scheler* (París 1959) 208-216.

su término, crea un lazo de conexión más fuerte que los que pueda establecer cualquier otra forma de relación humana. Así, los miembros de comunidades naturales pueden romper con ellas para pasar a formar parte de una comunidad religiosa, en la que la relación de todos los miembros con la divinidad funda nuevos lazos de unión más fuertes que los anteriores. Los «hermanos o hermanas en el Señor» pueden formar una comunidad compuesta de hombres que han roto con sus comunidades naturales. «Hacerse discípulo de Buda —escribe en este sentido J. Wach, y lo mismo podría escribir del cristianismo— supondrá dejar padres y familia, mujer e hijos, casa y posesiones» [x], para encontrarse con la nueva familia espiritual de los que han tomado la misma decisión. La fórmula dé san Pablo: «Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre», que expresa los cimientos de la unidad de la comunidad cristiana, muestra claramente el papel fundamental que desempeña en su formación la relación con lo divino. Y esta nueva relación con lo divino crea entre los hombres unos lazos de unión más fuertes que los de cualquier comunidad natural. De ahí que el elemento determinante de la comunidad religiosa sea la relación con el *numen* y que «la intensidad, duración y organización de un grupo religioso dependa de la forma de experiencia de Dios que tienen sus miembros...»[57].

De esta raíz del carácter social de la actitud religiosa se derivan los principios concretos que determinan su estructuración. El primero de ellos consiste en la condición simbólica común a todas las expresiones de la actitud religiosa. En efecto, en virtud de esa condición simbólica podemos afirmar que el individuo religioso nunca comienza a vivir su actitud religiosa a partir de la nada. El Misterio se le muestra en unos objetos simbólicamente transfigurados. Pero este fenómeno de transfiguración, que ya hemos descrito, nunca es el producto de un individuo aislado. Los símbolos tienen un origen y una vigencia sociales indudables[58], y de la misma forma que el sujeto no inventa su pensamiento ni su lenguaje, sino que los recrea a partir del pensamiento y el lenguaje vigentes en la sociedad en que nace, así el Misterio comienza a hacerse presente al sujeto religioso en las mediaciones simbólicas vigentes en el medio del que se alimenta espiritualmente. Es decir, que la condición simbólica de toda expresión religiosa entraña de forma necesaria el carácter social de

[56] *Verzleichende Religionsforschung,* op. cit, 133.
[57] J. Wach, *op. cit.,* 129-130.
[58] Cf. Tillich, *Symbol und Wirklicbkeit,* op. cit.

la misma y que, por tanto, toda manifestación religiosa se realiza en un contexto social y en estrecha relación con él[59].

También las expresiones concretas de la actitud religiosa a que nos hemos referido hasta ahora, y particularmente sus expresiones en el pensamiento y en la acción cultual, influyen sobre la condición social de la actitud religiosa y determinan su estructura concreta.

La expresión en el pensamiento, desde el mito hasta la doctrina, constituye un factor importante de cohesión para el grupo que participa de la misma actitud. El mito, que más que un relato explicativo es una recitación cúltica, estrecha los lazos de los que lo viven en esa recitación al expresar la creencia de los orígenes comunes, de las acciones originarias del orden en que viven y la común experanza de una vida asegurada contra el desorden y el caos. Las elaboraciones posteriores de esta expresión en una doctrina clara y, sobre todo, en unos dogmas definidos permiten disponer de un criterio fijo de la pertenencia de los individuos a la comunidad fundada en la fe. Con esa expresión doctrinal se cierra el paso a la posibilidad de interpretaciones subjetivas discordantes de ese fundamento de la cohesión que es la aceptación del «solo Señor». Los símbolos de la fe, los *credos* de las diferentes comunidades, constituyen uno de los más claros criterios de pertenencia a la comunidad, y la no aceptación de los mismos lleva consigo la automática exclusión o excomunión.

También la expresión de la actitud religiosa en el culto ejerce gran influencia sobre la cohesión de la comunidad. Más aún, si la doctrina puede llevar al establecimiento de escuelas y de grupos diferentes en el seno de una comunidad religiosa, la piedad, el culto, por el contrario, suprime las diferencias de origen entre los que toman parte en él, ayuda a cada uno de sus miembros a superar el egoísmo por su insistencia en la adoración, que es el acto de trascendimiento por excelencia, y crea, por tanto, las mejores condiciones

[59] Las modernas sociologías de la religión, de acuerdo con los principios y métodos de la sociología del conocimiento, están consiguiendo una más clara expresión de este hecho al aplicarle las categorías de los universos simbólicos, sistema de legitimación, etc. Con ello se está consiguiendo un considerable progreso en la explicación de la dimensión social de la actitud religiosa, aunque en alguno de sus cultivadores no parezca superado el peligro de reducción de lo religioso a lo social así «explicado». Cf. P. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires 1968); P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión* (Barcelona 1971); Th. Luckmann, *The Invisible Religión* (Nueva York 1967); en esta última obra nos parece ver más claramente manifestado el peligro a que hemos aludido.

para la afirmación de una estrecha relación comunitaria[60]. Podríamos resumir este poder cohesivo de la piedad y del culto aludiendo al poder que éstos tienen de conseguir una verdadera unanimidad de la comunidad a través de la fórmula común en oración, en la que cada miembro expresa lo mejor de sí mismo, lo que más hondamente le afecta. El *una voce* de las formas litúrgicas es, sin duda, una expresión y al mismo tiempo una realización del *cor unum* que las produce.

La influencia del culto sobre la condición social de la actitud religiosa se manifiesta en un segundo hecho importante: la influencia del culto sobre determinadas formas de organización que han tenido su origen en las acciones cúlticas. En efecto, éstas exigen una serie de funciones determinadas, y la especialización en el ejercicio de las mismas ha llevado en muchos casos a la diferenciación social de acuerdo con ellas, es decir, al establecimiento de grupos especiales dentro de la comunidad. Estos grupos, de ordinario, han pasado después a ejercer un papel preponderante en el desarrollo de las comunidades religiosas. Así, es indudable que el surgimiento y el desarrollo de la jerarquía en la organización social de muchos grupos religiosos se debe al surgimiento y al desarrollo del sacerdocio. En resumen, puede afirmarse con J. Wach que «los actos de culto tienden a relacionar y a unir a aquellos que son movidos por la misma experiencia central» y que el culto es el primer factor de la sociedad no sólo primitiva, sino también culturalmente desarrollada[61]. Así, pues, creemos haber mostrado que la actitud religiosa contiene un aspecto social que le es constitutivo como expresión necesaria y que éste arranca de la esencia misma de esa actitud y se ve influenciado, en su existencia y en las formas que reviste, por las otras manifestaciones de esa actitud en el pensamiento y en el culto.

Las consecuencias de este paso de la actitud religiosa por sus múltiples expresiones para la comprensión de la religión son de gran importancia. La religión, aun teniendo su raíz y su centro en el reconocimiento por el sujeto de la realidad absolutamente trascendente, no puede existir de hecho más que concretada en un cuerpo expresivo formado de la misma «materia» de la que está formada la existencia humana: pensamiento encarnado, acción, sentimiento e institución social. Es importante insistir en el carácter esencialmente simbólico de todas estas expresiones. Ninguna de ellas es, por su

[60] J. Wach, *Sociologie de la religión*, op. cit., 39.
[61] *Ibíd.*, 39, 41.

propia naturaleza, religiosa. Lo es tan sólo en la medida en que una acción auténticamente religiosa, es decir, una intención de respuesta a la presencia inobjetiva del Misterio se expresa y se realiza a través de eÜa. El cuerpo expresivo que todas ellas forman es, por una parte, necesario, ya que sin esas mediaciones el encuentro con el Misterio no tendría lugar, supuesta la condición finita y corporal del hombre. Pero su condición de cuerpo expresivo, su condición esencialmente simbólica, hace que ninguna de sus manifestaciones —doctrina o dogmas religiosos, formas de culto o de piedad, o Iglesia con sus múltiples instituciones— pueda ser confundida con la religión y absolutizada o considerada como fin último y definitivo para el hombre. De estas expresiones podría decirse lo que dijimos anteriormente a propósito de las mediaciones del Misterio, que son el lado «objetivo» del mismo fenómeno. Ellas originan la constante ambigüedad de lo sagrado, y en ellas se plantea con toda su agudeza el problema de la relación entre lo sagrado y lo profano. En ellas, por último, se hace patente, para los hombres que no se resignan a reconocer y vivir su inevitable ambigüedad, la doble tentación, de signo contrario, de tomarlas por el absoluto mismo y caer en la idolatría bajo formas más o menos sutiles, o rechazarlas en bloque como concreciones inadecuadas de la Trascendencia, corriendo el peligro de ignorar el carácter «personal» de la Trascendencia religiosa.

3. DE LA ACTITUD RELIGIOSA A LOS ACTOS RELIGIOSOS

La actitud religiosa constituye la vertiente subjetiva del complejo fenómeno religioso. En ella se reflejan, desde luego, las características especiales de su término, el Misterio, que determinan su existencia y su estructura. Pero, como hemos visto, la actitud religiosa, integradora de la totalidad de la persona en torno a la relación con ese Misterio, se encarna en todos los niveles de la misma y hace de todos ellos posibles medios de expresión de ese centro que la constituye. Así, de la actitud religiosa surge una expresión racional a través de las múltiples funciones del pensamiento religioso, una expresión cúltica a través de las actitudes y funciones espacio-temporales y corporales, una expresión ética, a través de la acción humana, y una expresión institucional que surge de la acción de la intuición religiosa sobre la dimensión comunitaria del hombre.

Pero esta actitud, así difractada en la polifacética condición humana, sólo se realiza a través de unos actos concretos. La actitud no existe en estado puro como tal actitud. Como cualquier aspecto

fundamental de la condición humana, necesita pormenorizarse en unos actos que resuelven su «espíritu» en una sucesión de momentos y lugares precisos. Y para conocer en concreto los rasgos de ese «espíritu», de esa disposición fundamental que es la actitud religiosa, no hay otro camino que el que pasa por la descripción y comprensión de esos actos. En la imposibilidad de recorrer todos esos actos conviene elegir aquellos que, por proceder más directa e inmediatamente a esa actitud, constituyen una encarnación más perfecta de la misma. Así, pues, con el fin de completar nuestra descripción de la actitud religiosa, vamos a estudiar dos de sus actos esenciales: la oración y el sacrificio.

a) *La oración, acto central de la actitud religiosa*[a]

Se puede dar por sentado el hecho de que la oración es un elemento integrante del fenómeno religioso. En efecto, las fórmulas de oración que hoy conocemos pertenecen prácticamente a todas las religiones de que tenemos noticia, hasta el punto de que puede afirmarse, sin temor a que los hechos desmientan la afirmación, que «donde la oración ha enmudecido por completo ha desaparecido también la religión» *\ Esta constante presencia de la oración en el

[62] Para esta cuestión remitimos, principalmente, a Fr. Heiler, *Das Gebet. Bine religionsgeschkhtliche und religionspsychologische Untersuchung* (Munich 1923); M. Mauss, *La priére* (1909; trad. castellana: *Lo sagrado y lo profano,* op. cit.) 93-143; E. Underhill, *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness* (Londres [4]1967, '1911), citado según la traducción alemana *Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiosen Bewusstseins im Menschen* (Munich 1928), y a las colecciones de oraciones más manejables. A. M. di Ñola, *La preghiera dell'Uomo;* trad. francesa: *La priére. Antologie des priéres de tous les temps et de tous les peuples* [París 1958]; H. R. Schlette, *Alte Gott, hore. Gebete der Welt* (Munich 1961); P. W. Scheele, *Opfer des Wortes. Gebete der Heiden aus fünf Jahrtausenden* (Paderborn 1960); A. González, *La oración en la Biblia* (Ed. Cristiandad, Madrid 1968); G. van der Leeuw, *op. cit.*, 414-426. Del tema de la oración nos hemos ocupado con mayor amplitud en *El hombre en oración. Raices religiosas y antropológicas de la actitud orante:* «Surge» 3 (1972) 210-253.

[63] C. P. Tiele, *Einleitung in die Religionswissenschaft* **II (1901) 110,** citado en Heiler, *Das Gebet*, op. cit., 1. Las afirmaciones contrarias en relación con el budismo (cf., por ejemplo, H. Oldenberg, *op. cit.*, «por eso el budismo —al menos el budismo originario— sólo puede ser una religión sin oración») se justifican si por oración se entiende tan sólo la relación dialógica con la realidad divina representada como personal. Pero ya veremos que caben formas de oración mística en las que esa representación se atenúa extraordinariamente. Al hablar del budismo en el cap. III tendremos ocasión de descubrir en él una verdadera oración.

mundo de las religiones se deriva de su condición de acto en el que se expresa la actitud religiosa[M]. Pero la oración no es sólo una expresión de la actitud religiosa; es, además, su expresión inmediata y primaria; es la más próxima a la raíz de la que nacen todas las manifestaciones religiosas y en la que se reconocen más fácilmente sus rasgos característicos. Por eso, para conocer la actitud religiosa de una comunidad o de una persona basta con atender a las formas de oración que les son familiares. En ellas se expresan inmediatamente su imagen de Dios, la calidad de la relación religiosa, los componentes emocionales que acompañan su realización, las formas de acción ética que se derivan de esa relación e incluso los tipos de organización social en que cristaliza. La oración es el «fenómeno originario»[65] de la vida religiosa, aquel en el que ésta se hace primariamente presente; es el acto primero en que se realiza la actitud religiosa como podríamos traducir la expresión de santo Tomás: *oratio est proprie religionis actus*[66].

Pero la oración no refleja tan sólo la actitud religiosa del hombre. En ella cobra voz, aliento, gesto, vida humana, en una palabra, el hecho misterioso de la presencia del Absoluto, y por eso la oración es uno de los testimonios más elocuentes de la una y múltiple condición del hombre, de su paso por la tierra, de la conciencia que de ella ha tenido y de su manera de mirar la vida y el mundo a lo largo de toda la historia. En ella tiene lugar la primera difracción de la presencia inobjetivable en palabras, gestos y sentimientos exteriorizados. Por eso no es extraño que constituya «una de las más ricas y variadas, al mismo tiempo que unitarias y universales, manifestaciones de la vida religiosa»[61].

El escaso espacio de que disponemos para comprender este inmenso mundo de la oración del hombre religioso nos impone un método sintético que nos obligará a dejar fuera de nuestra atención no pocas de sus riquezas. Renunciamos, pues, de antemano a cualquier intento de exposición de las casi innumerables formas de oración, así como a seguir su evolución en la historia. Trataremos, en cambio, de subrayar los rasgos esenciales de las formas generalmente

[64] Por eso muchos de los autores que han estudiado su función en la religión hablan de ella en términos figurados como del «latido», «la sangre», «la respiración», «el lenguaje» de la vida religiosa. Cf. Heiler, *op. cit.*, 1-4.

'' F. Ménégoz, cit. en Heiler, *op. cit.*, 2.

[66] *Summa Tbeologica* II, II, 83, 30. Aunque, como es sabido, la palabra *religio* tiene en santo Tomás un significado diferente del que venimos dándole en nuestro contexto. Sobre esta cuestión, cf. E. Heck, *Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin* (Paderborn 1971); sobre la oración, 150ss.

[67] K. Goldammer, *op. cit.*, 236.

reconocidas como auténticas, lo cual nos permitirá ver reflejados en ellas los rasgos esenciales de la actitud religiosa.

Considerada de una forma general, la oración comprende una serie de formas que tienen sus límites, por una parte, en las fórmulas de invocación mágica y en la actitud que traducen, y por otra, en las formas de meditación filosófica sobre el misterio o el sentido de la vida. Pero estos límites son suficientemente amplios como para que dentro de ellos quepan formas muy diferentes de verdadera oración, que corresponden a otras tantas formas de auténtica actitud religiosa.

Si tomamos como punto de partida la aparición de una realidad sobrenatural que, como vimos, es el centro del ámbito de lo sagrado, podemos observar que la reacción del hombre ante ella reviste dos formas esencialmente diferentes: la del intento de dominio de la misma y la de su aceptación incondicionada. La primera reacción se expresa en las actitudes y fórmulas mágicas; la segunda, en la actitud religiosa y en la oración como expresión de la misma. La diferencia entre ambas actitudes no puede ser más neta. Con términos que E. Underhill aplica a la mística, pero que son aplicables a toda forma de oración, podríamos decir que «la magia quiere tener; la mística (o, más generalmente, la oración) quiere dar»[68]. Pero esta clara diferencia de actitud no se refleja con la misma claridad en la realización de sus manifestaciones concretas. En efecto, los «materiales» utilizados por ambas actitudes para expresarse son en ocasiones idénticos, idénticas las palabras en que se nos han transmitido, y no siempre es cosa fácil captar el sentido de ese cuerpo expresivo. Esto ha hecho que con frecuencia las fórmulas de auténtica oración procedentes de poblaciones «primitivas» hayan podido ser contadas como fórmulas mágicas. En efecto, son muchas las fórmulas «primitivas» de oración en las que, de la misma manera que en las fórmulas mágicas, el sujeto une la expresión de un deseo o de una necesidad terrena de cualquier tipo a la invocación de un ser superior, más o menos perfectamente configurado como divinidad. Como Heiler ha mostrado con profusión de ejemplos, la «oración ingenua del primitivo» se caracteriza por el realismo, la afectividad y el eudemonismo fácil de sus expresiones, que la acercan a las expresiones de la magia[m]. El hombre primitivo reza en muchos casos desde unas situaciones de peligro o de necesidad intensa y acude a la «divinidad» para que le libre de ellas. En esa oración prevalece la petición

** *Mystik*, op. cit., 93.
M *Op. cit.*, 38-149.

de bienes inmediatos: el fruto de la tierra, la multiplicación de los ganados y de los animales de caza, el éxito en las empresas, la comida, la salud, la protección, la victoria sobre los enemigos, etc. Esta prevalencia de la oración de petición da a las fórmulas de oración del primitivo una apariencia de interés que parece armonizarse difícilmente con el carácter de trascendimiento y entrega propio de la actitud religiosa.

Por otra parte, el acto mismo de la oración presenta no pocos rasgos comunes con actos procedentes de una actitud claramente mágica. Así, se utilizan para expresarla acciones simbólicas basadas en las leyes propias de todo simbolismo de la semejanza y el contacto, que tienen una aplicación constante en la magia; se multiplican las representaciones de la divinidad con el claro intento de influir más fácilmente sobre ella y de asegurar la eficacia; se expresa claramente en numerosos detalles de las actitudes de oración el convencimiento de que se puede influir sobre la divinidad y se busca ese influjo de la forma más eficaz [TO]. Todos estos rasgos de las expresiones de la oración parecen responder más a la intención de utilización de lo divino para los propios fines que a la de reconocimiento desinteresado de su dignidad suprema. Esta proximidad estructural de las expresiones de la actitud religiosa con las de la actitud mágica explica que se haya intentado una reducción de la oración a la magia o que se haya pretendido derivarla históricamente de ella.

Pero esta oración ingenua no es una forma religiosa exclusiva de las poblaciones primitivas. De una u otra forma se ha dado a lo largo de la historia de la humanidad en casi todas sus formas religiosas. De ella se ha podido decir que es la «forma originaria de la religión»[71], y, desde luego, está en conexión estrecha con las más elevadas formas de oración en las «religiones proféticas». Así, pues, se hace necesario un esfuerzo de discernimiento entre esta forma elemental de oración y las formas semejantes procedentes de una actitud mágica.

La diferencia en las manifestaciones se deriva, desde luego, de las diferentes actitudes. Ante el poder superior, decíamos hace un momento, el hombre religioso reacciona reconociendo esa superioridad; la magia, intentando dominarlo y ponerlo a su servicio. Pues bien, existen en esta forma de oración una serie de indicios que transparentan, a través de esa serie de aparentes manifestaciones de la actitud más interesada, una actitud de verdadero reconocimiento.

[70] Cf. Heiler, *op. tít.*, 80ss.
[71] Heiler, *op. cit.*, 148.

En efecto, en esas fórmulas abundan, junto a las peticiones de favores inmediatos, actos y gestos que traducen una clara actitud de aceptación de ese poder superior y de reconocimiento del mismo. Así existen frecuentes fórmulas de saludo reverente de la dignidad, tan simplemente expresivos como el «Buenos días, oh Padre, hoy» que repiten cada mañana a su divinidad los miembros de una tribu de Togo[11]. Existen igualmente elevadas expresiones del «sentimiento de dependencia» y de la confianza y la sumisión[73] que nos sitúan en el centro mismo de la actitud religiosa. También son frecuentes la acción de gracias a la divinidad por los favores recibidos y las expresiones en las que se manifiesta un deseo de pura alabanza a la divinidad por su poder o por su gloria[74].

También en la representación de la divinidad presente en las fórmulas de la oración ingenua se manifiesta una actitud sinceramente religiosa. Así, junto a la multiplicación de los destinatarios de la oración ordinaria, aparece en los momentos importantes la figura de una divinidad suprema, a la que se recurre sólo en situaciones particularmente graves y de la que se espera la salvación de la vida misma. Este Dios supremo es representado como Padre, de alguna manera creador, responsable y garante del orden moral. A él se atribuyen el poder supremo y la presencia constante a pesar de que se le represente como invisible. Más aún, la multiplicación de las divinidades intermedias se explica en muchos casos por la insistencia en la bondad y trascendencia de este Dios representado en la figura del ser supremo[75]. A esta representación de la divinidad corresponde una representación de la relación del hombre con ella en la que, a partir de una relación antropomórfica de diálogo, se expresa una actitud de verdadera aceptación y entrega, resumidas frecuentemente en el sentimiento de la absoluta confianza.

Con esto llegamos al punto clave de la diferencia entre la actitud mágica y la actitud religiosa expresada en las fórmulas de oración. El análisis de este punto será el que nos permita discernir el valor religioso de este primer tipo de oración que, como hemos indicado, sigue vigente sobre todo en la religiosidad de tipo profético.

La oración ingenua primitiva constituye una especie de diálogo con una realidad superior, a la que se reconoce como tal y de la que

[72] Cf. van der Leeuw, *op. cit.*, 418, y A. di Ñola, *op. cit.;* otras fórmulas de saludo en Heiler, *op. cit.*, 81.
[73] Heiler, *op. cit.*, 89ss.
[74] *Ib'td., 46A7*, 95-98.
[75] *lbíd.*, 12-125; cf. nuestro análisis de la figura del ser supremo en el próximo capítulo.

se espera asistencia en las diferentes necesidades de la vida. Este diálogo presenta frecuentemente la forma de la petición de bienes inmediatamente útiles. ¿Es compatible esta actitud interesada con el carácter «extático» de la actitud religiosa? ¿No se confunde más bien con la actitud interesada de la magia? Hasta ahora hemos mostrado que el hombre que reza de esa forma, en otras ocasiones agradece, reconoce a la divinidad y la alaba, y que de esa forma su actitud puede ser considerada como religiosa. Ahora intentaremos mostrar que la misma petición puede ser una forma de expresión auténtica de una auténtica actitud religiosa y que, por tanto, la frontera entre magia y oración no está en la presencia o ausencia de la petición, sino más bien, en la actitud de la que esa petición procede.

En resumen, podríamos expresar nuestra respuesta en estos términos: la forma de petición más ingenua es verdadera oración cuando va dirigida a un ser al que se reconoce enteramente superior, y procede de una actitud de entera confianza en él. Ahora bien, en el tipo de oración que estamos intentando describir existen numerosos detalles que permiten descubrir esta intención profunda, aunque mezclados a veces con otros que la comprometen.

Así, esta oración reviste frecuentemente la forma del grito espontáneo dirigido desde el abismo de la propia situación de impotencia y de miseria al poder del que se espera la salvación, y el que reza sitúa este poder «en lo alto», en el cielo, para indicar su diferencia de condición y su carácter inaccesible: «Desde el abismo, a ti grito, Señor; Señor, escucha mi voz», reza el salmista[76] con una fórmula que, en la voz de la India, se convierte en «Cuando me falta la yuda, acudo gritando a ti»[77]. El grito de la oración, junto con los gestos simbólicos de ascensión: ojos levantados al cielo, manos elevadas a lo alto ", es la más espontánea expresión de la conciencia de la distancia y de la diferencia que separa al hombre de la divinidad. En él vemos expresarse de manera inmediata la actitud de trascendimiento[TO]. Pero este gesto exterior responde a una actitud interior que la realiza más propiamente: la actitud de

[74] Sal 130,61,88,102, etc.

[77] Cit. en P. W. Scheele, *op. cit.*, n. 286, p. 228.

[78] Cf. Heiler, *op. cit.*, 98-109.

[79] La espontaneidad de la reacción ante la aparición del Misterio tiene una manifestación inmediata en la espontaneidad de la fórmula de oración, que la distingue claramente de las fórmulas mágicas, mucho más elaboradas en cada uno de los detalles. Cf. Ed. O. James, *Introducción a la historia comparada de las religiones* (Ed. Cristiandad, Madrid 1973) 274.

entera confianza. El hombre podría desesperar en las situaciones de graves peligros, cuando le amenazan males contra los que se siente inerme, cuando se enfrenta con la irremediable limitación de su existencia. El grito de la oración pidiendo auxilio es la expresión de su fundamental confianza en que la vida, a pesar de todo, sigue teniendo valor porque alguien más poderoso que el hombre puede conferírselo. La oración de petición que tiene su fundamento en la experiencia de la radical finitud humana es, por tanto, la expresión más clara de que se confía en alguien que, más allá de esta finitud, le confiere sentido. Es verdad que el hombre pide en esa oración la vida, o lo que necesita para conservarla, o ser librado de la muerte, pero en esta petición aflora la confianza en una vida mejor no amenazada por esta finitud y que alguien superior al hombre, no sometido a esa misma limitación, puede darle y con quien la oración le pone en contacto. La oración de petición en sus formas fundamentales es, pues, expresión de confianza, no tanto porque el que pide tiene la seguridad de obtener lo que pide cuanto porque el hecho mismo de pedir supone en el que pide la seguridad de un más allá de sí mismo del que cabe esperar la posibilidad de ayuda. Por otra parte, es verdad que el tipo de oración que describimos no sólo se expresa en el grito de la radical impotencia, sino también en la detallada petición de bienes inmediatos como la comida, la victoria, la salud, etc. Pero no conviene olvidar que ni el hombre primitivo ni menos aún el creyente de las grandes religiones que ora de esta forma ignoran los medios naturales para obtener estos fines inmediatos; el hombre primitivo realiza acciones mágicas o formula verdaderas oraciones antes de emprender la caza, por ejemplo, pero no se olvida de preparar sus flechas ni de observar a su presa con todo cuidado[80]. En realidad, sus dos acciones no responden exactamente al mismo fin. Hay un misterio en el hecho del origen, de la conservación y del fin de la vida que tiñe todas las acciones en las que esta vida se realiza, sobre todo las más importantes, y a ese lado misterioso que no deja de estar presente en ningún momento de la existencia responde la oración de cada momento. El que pide en la oración un favor inmediato a la divinidad no le pide en realidad que supla su esfuerzo, que intervenga inmediatamente en el curso de los acontecimientos y lo desvíe en su provecho. El hombre convierte su petición en oración cuando, con ocasión de un momento particularmente importante de su vida, descubre el misterio que la envuelve

[m] Cf. A. E. Jensen, *Mythes et cuites chez les peuples primitifs,* op. cit., espec. primera parte, 19-98.

y hace presente su confianza en que, por estar envuelta por él como por el abrazo de un padre, tienen valor y sentido definitivo todos sus momentos. La oración de petición de favores concretos no hace, pues, más que pormenorizar a lo largo de todos los momentos de la vida la confianza radical en el Misterio que le da sentido y que constituye su salvación.

Por eso no es extraño que, a medida que esta oración se purifica en los hombres religiosamente más desarrollados, vaya perdiendo su ingenuo eudemonismo y exprese esta confianza en el Misterio bajo las formas más puras de la acción de gracias, de la alabanza, de la entrega de la propia vida. Pero conviene observar que en esta oración siguen vigentes los rasgos más importantes del primer tipo de oración. Dios es representado bajo formas decididamente personales: la oración es un intercambio vivo con él, un diálogo confiado que supone su constante presencia. El progreso se observa no en el alejamiento del Misterio, sino en la purificación de las formas de representarse su cercanía; no en la disolución de la relación de confianza con él, sino en las formas en que se expresa. Así, a la oración de momentos determinados, y para ocasiones precisas, sucede una conciencia de la constante presencia y del permanente intercambio con él; toda la vida pasa a ser «una gran oración permanente», en la expresión de Orígenes[81]. Crece la conciencia del carácter previo de la presencia de Dios de la que la oración procede y, sobre todo, se acentúa la diferencia entre los dones de Dios y Dios mismo, y Dios se convierte en el término de todas las peticiones: «Di a mi alma: yo soy tu salvación»[82]. Por último, en esta oración llegada a su perfección desaparece la necesaria conexión con fórmulas estereotipadas, con lugares determinados y momentos distintos y se observa, por eso, una relación de sus expresiones más libremente formadas con las circunstancias históricas en que se desarrolla la vida del que reza[K].

En este tipo de oración llegada a sus más perfectas manifestaciones se realiza de forma plena lo esencial de la actitud religiosa: el reconocimiento del Misterio y la relación viva y salvífica con él. Pero esta realización subraya el segundo elemento de la relación religiosa, y por eso en ella esa relación aparece bajo formas decidi-

!1 Cit. en Heiler, *op. cit.*, 223-224.

c Sal 35,3.

83 Cf. para la determinación más precisa de este tipo de oración el capítulo que le dedica Heiler, *op. cit.*, espec. 220-248, con numerosos ejemplos que confirman cada afirmación.

damente antropomórficas que hacen resaltar el carácter personal de la representación de la divinidad.

La purificación de la oración ingenua puede operarse en una segunda dirección. En ella se insiste en el carácter trascendente del Misterio, y por ella se llegará a una segunda configuración de la oración auténtica: la oración mística. Pero así como la primera forma de oración limita con la magia en cuanto utilización del Misterio, esta segunda limita con la meditación filosófica sobre el absoluto, en la que el deseo de preservar la Trascendencia lleva a perder toda verdadera relación con ella y, por tanto, a otra forma larvad-a de negación de la misma.

El tipo de oración que hemos descrito hasta ahora se caracteriza por su realismo en la descripción de la figura de la divinidad y en la expresión de su contenido. Pero en la historia de las religiones existe una segunda forma de expresión de la relación religiosa que se caracteriza por rasgos enteramente diferentes, que dan lugar a la religiosidad de tipo místico. No pretendemos entrar aquí en la descripción de esta forma de religiosidad; nos interesa tan sólo describir los rasgos característicos de la oración en que se expresa. La religiosidad mística se ha producido en tradiciones religiosas muy diferentes: el taoísmo, las Upanishads hindúes, la forma primitiva del budismo, la religiosidad neoplatónica o incluso, dentro de tradiciones religiosas proféticas, el misticismo islámico o sufismo, y el misticismo cristiano; esta variedad se refleja en las múltiples formas de misticismo que difícilmente se dejan reducir a unos elementos comunes. Bástenos recordar que existen formas «personales» de misticismo en las que el Absoluto no deja de ser representado personalmente, como el misticismo cristiano e islámico en la mayoría de los casos y la Bakthi o *devotio* hindú y formas que prescinden de toda representación personal del Absoluto. Pero, independientemente de esta variedad, es posible indicar algunos elementos que, sin definir exhaustivamente ninguna de las formas de misticismo, nos ofrecen unos rasgos prácticamente comunes a todas ellas[M].

La mística es, como dijimos al principio de este apartado con palabras de E. Underhill, una actitud de entrega, de amor, a la realidad trascendente[85]. Este rasgo general la distingue de cualquier forma de magia, incluso de la más sutil, que reacciona ante el Mis-

** Para esta cuestión, cf. Heiler, *op. cit.,* espec. 248-346; también Evelyn Underhill, *op. cit.;* G. van der Leeuw, *op. cit.,* 482-498; W. James, *op. cit.,* H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religión,* op. cit. (París 1959) 981-1245.

85 *Mystik,* op. cit., 93.

terio con la intención de dominarlo por medio de su conocimiento. En la mística no predomina la búsqueda de la visión y de la perfección; la mística «no busca lo que es suyo». Es, antes que nada, amor. No busca, ni siquiera la alegría. En la mística el hombre realiza como en ninguna otra actitud su capacidad de trascenderse y de entregarse[86].

Pero en realidad este rasgo es común a toda forma de actitud religiosa, aun cuando en la mística aparezca subrayado. Underhill propone los cuatro rasgos siguientes como específicos de la actitud mística[87]. En primer lugar, la mística no es una forma de conocimiento del Absoluto, es una actitud viva de relación con él. En esto se distingue la mística religiosa, de la que la oración mística es expresión de la mística filosófica, que puede realizarse en la contemplación y la. meditación del Absoluto. En la acción mística actúa el sujeto todo y no su entendimiento solo, como sucede en las formas de «filosofía piadosa», que constituyen la más frecuente degeneración de la misma.

El fin de la mística es espiritual y trascendente. No pretende transformar o mejorar el mundo visible, sino que es una actitud enteramente orientada por la realidad trascendente. Esto explica la escasa atención de la actitud mística por las realidades mundanas, su curso y su destino; para el místico, la unión con el Absoluto lo es todo, y lo demás no significa nada[88], aun cuando no puede afirmarse que el místico se desentienda de sus obligaciones en el mundo.

La realidad trascendente es considerada por el místico como la verdadera realidad de todo lo que existe. Pero en los místicos verdaderos esta realidad nunca es principalmente objeto de contemplación ni menos de simple conocimiento. La realidad trascendente, el Uno, es el término vivo de una relación que ninguna palabra expresa mejor que el amor. Este amor debe entenderse como la expresión última de la más íntima tendencia del alma, como la «fuerza de gravedad espiritual» del alma humana, que lleva al hombre a buscar la realidad última como su verdadero término. La realidad trascendente es para el místico la única salida a un anhelo que procede de más allá de él mismo y que despierta en él la presencia del Absoluto[89].

Por último, la expresión de la más alta convicción del místico es la unión con esa realidad suprema. Esta unión es la expresión de

[86] *Ibíd.*, 122-123.
[87] *Ibíd.*, 107-109.
[88] *Ibíd.*, 580.
[89] *Ibíd.*, 108, 113-114, 122-126.

una nueva forma de ser a la que conduce la larga vía mística, es decir, un proceso que afecta al hombre entero y que consiste en el progresivo desarrollo de una nueva y antes latente forma de conciencia. En la unión, en el éxtasis, el fermento divino presente en el hombre llega a su desarrollo en la unión con Dios de quien pro- > cede; el fuego suscitado por la chispa divina presente en el hombre llega a consumirse en el inextinguible fuego divino[90].

La oración mística es el resumen y el centro de este largo proceso y en ella se reflejan todas las características de esta forma de actitud religiosa[91].

En el comien2o de este camino está el descubrimiento del yo y de su pequenez en comparación con la densidad de ser y de valor del Absoluto. Esta primera constatación, que corresponde a la ruptura de nivel que se produce cada vez que el hombre entra en contacto con lo sagrado, no se expresa, sin embargo, en el grito, en la llamada de auxilio como en la oración profética, sino que conduce inmediatamente a una progresiva purificación de ese mundo interior iluminado por la presencia divina. A esta purificación sigue el descubrimiento de una nueva dimensión existencial, la aparición de un nuevo mundo en el que el Absoluto se transparenta a través de todas las realidades mundanas y, tras la purificación de todas las facultades, el proceso se consuma en la entrega de la propia vida en la vida misma de Dios, expresada en la imagen del éxtasis, de la unión, del desposorio, del abismamiento o de la extinción.

A lo largo de todo el proceso, la imagen de Dios interlocutor, propia de la oración profética, es reemplazada por la imagen del Dios fundamento, abismo, fuente y luz originaria; y la relación con la divinidad, más que en términos de encuentro con Dios, se expresa en términos de abandono en él. El *con Dios* es reemplazado por el *en Dios* como forma habitual de expresar la relación con él. Por eso, mientras la confianza absoluta como aceptación del otro absoluto que es Dios es la expresión más perfecta de la relación vivida en la oración profética, la disposición anímica que mejor expresa la actitud mística es el amor con su tendencia irreprimible a la unión con el amado mediante la entrega en él[M].

El término del proceso místico, es decir, la unión con el Absoluto podría hacer creer que en la mística se pone en peligro el carácter trascendente del Misterio. Pero, en realidad, sucede todo lo

[90] *Op. cit.,* 108-109.
[91] Heiler, *op. cit.,* 284-325; cf. también la descripción de E. Underhill del «camino místico». *Ib'td.,* segunda parte.
[92] Underhill, *ib'td.,* 122ss.

contrario. Esta unión supone la desaparición de todo lo que no es el Absoluto y la negación de toda imagen o representación para nombrarlo. Dios es para el místico la simplicidad absoluta, el absolutamente inefable que está por encima de cualquier representación, incluso de la que hace de él el interlocutor del sujeto religioso[93]. En la oración mística, la realidad del Absoluto no llega nunca a confundirse con el conjunto de la realidad o con la realidad humana. Por el contrario, es la presencia activa de su incomparable dignidad la que hace palidecer los contornos de todo lo que no es él. La unión con el Absoluto no significa, por tanto, su identificación con la realidad mundana, sino la plena *reditio* de ésta en la realidad absoluta, que es su verdadero origen[94].

Sin embargo, este peligro de suprimir la Trascendencia a fuerza de afirmarla, que el místico, a partir de la clara conciencia de la presencia activa del Absoluto, evita sin dejar lugar a dudas, aparece como la gran limitación de una actitud fenomenológicamente emparentada con la actitud del místico, pero que constituye su más clara perversión. Nos referimos a la actitud puramente intelectual de afirmación de la Trascendencia que, para preservarla en toda su pureza, niega la posibilidad de toda relación del hombre con ella y, o bien la reduce a un puro concepto de la mente humana, o termina por identificarla con la totalidad de lo que existe. Tal actitud se concreta a veces en una meditación sobre la totalidad de lo real, sobre su dignidad y su belleza, que pretende suplantar como única piedad posible toda forma religiosa de piedad, pero que en realidad procede de una actitud diametralmente opuesta, que, incapaz de reconocer la Trascendencia, pretende conocerla y así dominarla. Tal actitud, por elevadas que sean sus manifestaciones, constituye una nueva forma de magia —de intento de dominio de la Trascendencia—, con la que limita toda actitud religiosa y contra la que tiene que luchar particularmente la de orientación mística[95].

Entre los dos extremos de la magia utilitaria, que pretende servirse de la Trascendencia para la obtención de sus fines egoístas, y la magia explicadora y dominadora de la Trascendencia, que convier-

[53] Heiler, *op. cit.*, 317-321.

[94] En esto radica la diferencia entre las formas religiosas de misticismo, incluso cuando éstas prescinden de la representación personal de lo divino, como sucede en el budismo hinayana, en el taoísmo y en algunas formas de hinduismo, y las formas filoGÓficas del panteísmo. Nuestra descripción de la actitud mística se ha basado fundamentalmente en sus formas personales.

[55] Cf. Heiler, *op. cit.*, 209-219, y los elocuentes ejemplos que aduce de la «oración filosófica» de los filósofos de la Ilustración.

te a ésta en objeto de su meditación y en pieza de su sistema explicativo, se sitúan las múltiples formas de la oración. En todas ellas se expresa la misma actitud de reconocimiento de la Trascendencia y de activa comunicación con ella como única salvación para el hombre. En todas ellas aparece, como rasgo esencial que las define, «una relación viva del hombre piadoso con Dios, pensado como personal y vivido como presente» [96]; relación que se expresa en las múltiples formas que determina la situación humana y el contexto religioso en que se inserta. En todas las formas de oración reconocemos, pues, los dos elementos esenciales de la actitud religiosa: el reconocimiento del Misterio y la relación viva con él como realidad salvífica. Este reconocimiento puede ser designado con el término de adoración. Algunos se refieren con este término a las formas más perfectas de oración, pero en realidad la adoración designa más bien la actitud de que proceden todos los actos de oración y el alma que los informa y los vivifica. No hay acto de oración verdadero que no sea de una u otra forma adoración, y no existe adoración que no se encarne en un acto concreto, más o menos perfecto, de oración. Por otra parte, la actitud de adoración no se expresa tan sólo en actos de oración, sino en todos los actos de la vida religiosa. La adoración es en realidad una forma de designar lo esencial de la actitud religiosa como «respuesta de la criatura a la realidad eter-

b) *El sacrificio, expresión cultual de la actitud religiosa*

Cualquiera que sea la idea que se tenga del sacrificio, parece indudable que «el sacrificio es inseparable de toda religión» [98]. No todos los fenomenólogos de la religión le conceden igual importancia en el seno de la misma. Pero todos coinciden en que constituye una manifestación universal de la actitud religiosa. Las interpretaciones e intentos de definición del sacrificio han sido muy numerosos en la ciencia moderna de las religiones [99], y éstas diferencias se fundan principalmente en los hechos concretos sobre los que se basa cada una de ellas. En la imposibilidad de ofrecer una exposición de conjunto de una cuestión tan vasta, nos contentaremos con aludir a los elementos comunes a todas las formas de sacrificio y enu-

96 Heiler, *op. cit.*, 491..
97 E. Underhill, *Worship* (Londres 1937) 3.
58 B. Constant, *De la Religión* I, 250, cit. en van der Leeuw, *op. cit.*, 324.
99 La expresión de algunas en Ed. O. James, art. *Sacrifice:* ERE XI, 1-7.

merar las tres más importantes, intentando a través de esa exposición enriquecer nuestra descripción de la actitud religiosa[100].

Todas las descripciones del sacrificio producen la impresión de que en él la actitud religiosa se expresa de una manera menos inmediata que en la oración y en un nivel de la existencia en el que se densifican los elementos expresivos y corporales. Por eso el sacrificio es una manifestación religiosa más compleja, menos transparente y que exige mayor atención para ser rectamente comprendida. La primera introducción en el campo de los fenómenos a partir de los cuales debemos comprender el sacrificio nos la ofrece el término latino del que procede esta palabra. *Sacrificium* significa literalmente «hacer algo sagrado», introducir en el ámbito de lo sagrado una realidad profana, es decir, consagrarla. Pero en seguida se observa que, si todo sacrificio supone una consagración, existen innumerables formas de consagración que no son sacrificios[101]. El sacrificio añade al resto de las consagraciones el que, por medio del objeto consagrado, se pretende realizar, expresar y fortalecer la relación del que lo ofrece con la divinidad a que va ofrecido. En este sentido precisa el significado del sacrificio la descripción que de su función ofrecen Hubert y Mauss: «El procedimiento sacrificial consiste en el establecimiento de una comunicación entre lo sagrado y lo profano por medio de una víctima...»[102]. Desde esta primera aproximación nos introducimos en lo fundamental de la acción sacrificial; en ella se expresa la relación del sujeto religioso con la divinidad que hemos venido llamando actitud religiosa y sus diferentes momentos: voluntad de entrega a la divinidad (ofrecimiento de dones), experiencia de la distancia en relación con la misma (expiación), intención de unión íntima con ella (comunión sacrificial). Pero lo propio de esta expresión de la actitud religiosa es el papel central que en ella desempeña una realidad exterior al sujeto, aunque en estrecha relación con él —la «víctima» del sacrificio—, en la que se objetiva la intención del sujeto.

De la pluralidad de aspectos de la intención que anima al acto

[100] Para el conjunto de la cuestión, cf. van der Leeuw, *op. cit.,* 341-356; Heiler, *Erscheinungsformen...,* 204-225; Ed. O. James, *Introducción a la historia comparada de las religiones,* 249-279,,y espec. G. Widengren, *fenomenología de la religión,* 257-299. Todos estos autores remiten a los estudios clásicos de H. Hubert y M. Mauss, Roberston Smith, A. Loisy, etc.

[101] H. Hubert y M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction sociales du sacrifice:* «L'Année Sociologique» 2 (1889) 29-138; trad. castellana: *De la naturaleza y de la función del sacrificio,* en *Lo sagrado y lo profano,* op. cit., 143-149.

[102] *Op. cit.,* conclusión.

del sacrificio se deriva la pluralidad de formas que reviste la acción sacrificial, según predomine uno u otro de esos aspectos. Por otra parte, la función preponderante de la mediación objetiva en este caso de la acción sacrificial influirá considerablemente en la multiplicación de esas acciones y les prestará una mayor complejidad. Esta complejidad impide identificar el sacrificio con ninguna de sus formas o reducirla a cualquiera de ellas.

La primera forma de sacrificio y la más elemental estructuralmente es la del ofrecimiento de dones. Tylor, el defensor del animismo, había observado ya que, desde tiempo inmemorial, se conoce el ofrecimiento de dones a dioses y espíritus con el fin de mantenerlos propicios [m]. W. Schmidt, por otra parte, ha subrayado con razón el importante papel que desempeña el ofrecimiento de primicias en el culto de las poblaciones más primitivas al ser supremo [104]. La misma forma de sacrificio aparece en los pueblos semitas [105], en la religión griega y especialmente en el hinduismo antiguo tal como se expresa sobre todo en los *Brahmanas*[106]. Frecuentemente esta forma de sacrificio aparece como un acto de intercambio de dones entre el hombre y la divinidad basado en el principio tácito o expreso del *do ut des.* «Aquí está la mantequilla: ¿dónde están tus dones?», dice expresamente el ritual brahmánico [vn]. Esta forma de expresarse el sacrificio como ofrecimiento ha hecho ver en él fundamentalmente una acción de don a la divinidad en espera de la casi automática respuesta de la divinidad en sus propios dones. Tal interpretación destruiría el carácter religioso de semejante acto. Pero la fórmula *do ut des* no debe entenderse en este sentido económico-jurídico que aparentemente expresan sus formas más ingenuas. G. van der Leeuw ha insistido en la significación profundamente religiosa de esta fórmula, aunque interpretándola en el contexto de reducción de la divinidad a fuerza impersonal en que se inscribe toda su descripción del fenómeno religioso. La entrega de dones no sería tanto un ofrecimiento a la divinidad como la puesta en circulación de la fuerza simbolizada en el don, que es el centro del sacrificio [m]. Sin seguirle hasta estas consecuencias, no podemos dejar de aceptar su interpretación del *do ut des* como medio de expresión de la intención de reforzamiento de la unión con lo sagra-

103 Cit. en Ed. O. James, *Introducción...,* 250.
104 Cit. en Widengren, *op. cit.,* 260.
105 Ejemplos en Widengren, *op. cit.,* 262-264.
106 Cf. S. Lévy, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas* (París 1868, ^{2}1961).
107 Cit. en Widengren, 260.
108 *La religión...,* op. cit., 346.

do, o, en nuestros términos, con lo divino. «*Daré* —escribe en este sentido— no significa presentar arbitrariamente un objeto con una intención determinada. *Daré* es ponerse en relación y participar con una segunda persona por medio de un objeto que propiamente no es un objeto, sino parte de uno mismo. Dar es aportar a una existencia extraña algo de sí mismo de forma que se establezca una estrecha unión»[109]. Así, pues, en el ofrecimiento religioso de dones no se trata de un negocio que el hombre quiera realizar con la divinidad. Cualquiera que sea el objeto que entregue: un miembro de su familia, un animal que le represente, las primicias de sus bienes, etc., en él el que sacrifica se ofrece a sí mismo[no]. Por tanto, podemos afirmar que el sacrificio como ofrecimiento de dones no es más que la expresión a través de una realidad visible del aspecto de entrega que comprende la actitud religiosa. A Dios no se acude con las manos vacías, como no se acude al rey sin nada que ofrecerle (1 Sam 10,27), y los dones que se le presentan son expresión de la actitud de rendimiento ante su majestad[m]. Por eso no es extraño que ya en esta primera forma de sacrificio se hagan presentes las otras dos: la comunión —la entrega del don crea amistad y favorece la unión— y la expiación.

La segunda forma de sacrificio, la de la expiación, es tal vez la más compleja por la multiplicidad de formas que reviste y la multiplicidad de elementos que cada una de ellas comporta. Baste referirse, para dar una idea de ello, al sacrificio del gran día de la expiación descrito en Lev 16. El objeto de estos sacrificios es una víctima, es decir, una realidad que en el curso del acto sacrificial va a ser destruida. Como en el caso del ofrecimiento de dones, ésta reemplaza a quien la sacrifica, el rey o el sacerdote, y, en definitiva, a todo el pueblo que toma parte en el sacrificio. En otros casos, la víctima puede representar a un Dios que con su muerte, seguida de la glorificación, constituye el arquetipo del proceso que deben seguir todos los fieles. Sin entrar en las múltiples formas, más o menos complejas, que puede revestir el sacrificio expiatorio, en todas ellas aparece el aspecto de experiencia de la distancia cualitativa en relación con el Misterio que comporta toda actitud religiosa y que se traduce en la conciencia de pecado y en la necesidad de purificación que la acompaña[m].

[m] *Ib'td.*, 343; cf. además los ejemplos que aduce en confirmación de sus afirmaciones.

[110] *Ibíd.*, 348; Widengren, *op. cit.*, 260ss.

[1.1] *Ibíd.*, 262.

[1.2] *Ibíd.*, 265-278.

La comunión constituye la tercera forma del sacrificio. También en ella se dan los elementos esenciales del mismo: un objeto en el que el sujeto religioso expresa su intención de relación con lo divino. Pero en ella se manifiesta un nuevo aspecto de esta relación: la unión con la realidad divina como término de esa relación, y se subraya el carácter comunitario del sujeto de esa relación. Ed. O. James ha descrito dos grandes tipos de sacrificio de comunión [113]. El primero se da en aquellos sacrificios de comunión en los que la comunidad come con la divinidad, es decir, toma parte, juntamente con ella, en un banquete común. Esta forma de sacrificio se basa en la comunión que crea el hecho de participar de una misma mesa. La divinidad toma parte en el banquete; se le reserva, por ejemplo, una parte del animal sacrificado, como la sangre o la grasa, y de esta forma participa del vínculo que une a los reunidos.

El segundo tipo de comunión posee un carácter más claramente místico. El animal sacrificado representa en este caso al Dios mismo, y como tal representación es comido por todos los comensales. La víctima puede ser un animal, una planta y, en algunos casos, una persona adulta o un niño [1M].

En estos dos tipos de sacrificios la relación con la divinidad adquiere su expresión más gráfica y se subraya el impulso de unión con lo divino presente en toda actitud religiosa. Por otra parte, el sacrificio de comunión manifiesta muy expresivamente el carácter social de la actitud religiosa y el valor socialmente cohesivo que el hombre religioso atribuye a su relación con la divinidad [U5].

Como ha podido deducirse de esta simple alusión a las formas del sacrificio, éste supone un ejercicio muy desarrollado de la función simbolizante del hombre religioso. La importancia que en él tiene la mediación del objeto hace además que, con frecuencia, en éste se condensen numerosos esquemas simbólicos difícilmente separables, con el consiguiente peligro de que la acción pierda su capacidad de transparentar la intención religiosa. En pocos actos religiosos amenaza de forma tan inminente el peligro de la reificación de las mediaciones del Misterio y su «utilización» en lugar del mismo. Por eso las acciones sacrificiales se convierten con ex-

[1,3] Art. *Sacrifice:* ERE XI, 1-7.

[114] Como es sabido, fue Roberston Smith quien primero insistió en esta forma de sacrificio, que, interpretada como un rito totémico, representaría el origen de la religión. Su interpretación influye en la explicación de la religión que Freud ofrece en *Tótem y tabú.* Sobre la teoría de R. Smith, cf., por ejemplo, E. E. Evans Pritchard, *op. cit.,* 89.

[115] Cf. Widengren, *op. cit.,* 278-299.

cesiva frecuencia en medios de utilización de la Trascendencia y pasan a ser simples ritos mágicos.

De ahí que, junto a la constante creación de nuevas formas de sacrificio, la historia de las religiones nos muestre una reacción constante de hombres religiosamente auténticos contra la pervertida utilización de los sacrificios. En casi todas las religiones los reformadores insistirán con frecuencia en la pureza de las actitudes: fe, justicia y obediencia, frente a la proliferación de las formas sacrificiales, convertidas en meros mecanismos. Testimonio elocuente de esta oposición son los profetas de Israel, que condenan las perversiones del culto y predican la conversión interior de la fidelidad y de la obediencia[116]. Y en el mismo sentido debe entenderse la ruptura del budismo con los complicados sacrificios del brahmanismo[117]. Pero estas reacciones reformadoras contra las formas estereotipadas del sacrificio y sus degeneraciones mágicas no constituyen en realidad una negación del mismo, sino una llamada a la realización de la actitud interior de la que esos actos deben ser expresión y no obstáculo.

No es difícil mostrar, después de este breve recorrido de las principales formas de sacrificio, que en ellas se encarna y se realiza, poniendo en juego todos los niveles de la existencia humana, la actitud religiosa con sus rasgos característicos. En los diferentes sacrificios, expresión todos ellos de la entrega del hombre en manos de la divinidad, se expresa de la forma más viva el aspecto de trascendimiento esencial en la actitud religiosa; en la unión con la divinidad, presente tanto en el ofrecimiento de dones como, sobre todo, en la comunión, se expresa el aspecto «salvífico» de la actitud religiosa; en los sacrificios de expiación, la conciencia de la desproporción frente al Misterio y la necesidad de purificación y de elevación que el hombre experimenta en su presencia.

4. ACTITUD RELIGIOSA E INTENCIONES NO RELIGIOSAS DE LA RELACIÓN CON EL ABSOLUTO

La descripción de la actitud religiosa y de algunos de sus actos nos muestra que el hecho religioso es un fenómeno complejo. La presencia en él de elementos psicológicos, sociológicos y culturales de todo tipo hace posible un estudio sociológico, psicológico y cultural del mismo. Pero la atención al elemento «interior» que se

[116] Cf., por ejemplo, Am 5,22; Jr 7,22.
[117] Oldenberg, *op. cit.*, 3'66ss.

expresa en todos ellos impide una explicación que lo reduzca a esos elementos y hace vano todo intento de comprensión exhaustiva de lo religioso en el nivel puramente científico. Ahora bien, este elemento interior, esta intención de absoluto con sus características de totalidad y ultimidad ¿es específica y exclusivamente religiosa? ¿No existen en el hombre otras intenciones, como la filosófica, la moral, la estética, que participan de estas características? ¿En qué se distingue la actitud religiosa de ellas? ¿O no se distingue de ellas más que por los actos externos en que se encarna?

La respuesta a estas cuestiones tiene enorme importancia para una comprensión de lo religioso atenta a la situación espiritual contemporánea. En otros tiempos la religión ha podido ser confundida con una manifestación más de magia o de animismo, es decir, con un fenómeno cultural primitivo. Las ciencias de la religión de orientación positivista —con su atención exclusiva al cuerpo expresivo de la religión— tienden a reducirla a un fenómeno de la conciencia o a un producto social. Pero cabe una tercera reducción de la religión a la que tiende frecuentemente la filosofía y de la que no faltan ejemplos en nuestro tiempo. Supuesta la posibilidad y la existencia de un nivel en el hombre del que no dan cuenta las explicaciones científicas del mismo, ¿no se reducirá éste al reconocimiento de un Absoluto que da sentido último a la vida y a la acción humana a través de la meditación filosófica, la acción ética y la experiencia estética? En este caso, la religión constituiría una etapa del espíritu humano en el camino hacia su pleno desarrollo, etapa que debería ser superada por esas religiones secularizadas que pueden ser la moral y la fe filosófica, el arte y la cultura. Goethe resume en dos versos célebres esta postura:

> *«Quien posee ciencia y cultura, tiene también religión.*
> *Quien no las posee, que tenga religión».*

La obra de K. Jaspers es una ilustración del mismo tema en relación con la filosofía. En relación con el arte, Santayana lo ha expresado bellamente en su célebre sentencia: «La poesía es religión en la que se ha dejado de creer» [u8].

Nosotros no podemos pretender responder exhaustivamente a estas cuestiones sin abandonar el terreno de la comprensión feno-

[118] Citado en G. E. Wright, *God Who Acts* (Londres "1956) 123, quien se refiere también a la respuesta de R. Niebuhr: «La religión es poesía en la que se cree».

menológica en el que nos hemos situado, pero dejaríamos sin realizar una tarea importante de esta comprensión si no intentásemos mostrar la especificidad de la intención religiosa del hombre con respecto a esas otras intenciones humanas de relación con el Absoluto.

Para tratar exhaustivamente esta cuestión sería preciso establecer una fenomenología de cada una de esas intenciones y de sus formas de realización para compararlas después con la actitud religiosa. Tal tarea excede con mucho nuestras posibilidades en este lugar. Por eso nos limitaremos a aludir a los tres grandes tipos de solución propuestos para resumir después nuestra propia postura ante el mismo [I19].

Las soluciones a este problema pueden reducirse a tres grupos principales. El primero está constituido por lo que M. Scheler llama, a propósito de la filosofía y la religión, sistemas de identidad total [,2o] y consiste en identificar absolutamente las diferentes formas de relación del hombre con el Absoluto, reduciéndolas en la práctica a una sola. A este grupo pertenecerán, por una parte, las diferentes formas, teóricas y prácticas, de fideísmo, en las que la relación religiosa sustituye a todas las demás y las priva, por tanto, de autonomía y de valor propio. Por otra parte, pertenecen a este mismo grupo las diferentes formas de gnosis, en las que el saber metafísico se convierte en medio de salvación religiosa; el eticismo o moralismo, que define la religión desde la ética y la reduce a una forma de conducta moral, y el esteticismo, para el que el reconocimiento religioso del Misterio se reduce a la profunda impresión de belleza que el hombre experimenta en contacto con la realidad como totalidad.

A los sistemas de identidad total, de uno u otro sentido, pero que coinciden en identificar lo religioso con alguna de las actitudes de relación con el Absoluto, se oponen los sistemas que excluyen cualquier tipo de relación entre ellas. Baste, para dar idea de la orientación de estas tendencias, aludir a dos claras manifestaciones de la misma en la historia reciente de la filosofía. La primera se refiere al campo' de la ética y está representada por la radical oposición de la ética y la religión sostenida por N. Hartmann. La se-

['''] Para toda esta cuestión remitimos a M. Scheler, *Vom Etvigen im Menscben* (Munich [4]1954) 126-157; cf. también J. Hessen, *Religionsphilosophie*, *2* vols. (Essen 1948) espec. vol. II, 31-90; sobre Max Scheler, M. Dupuy, *La Philosopbie de la religión chez Max Scheler* (París 1959). También H. Fríes, *Katholische Religionsphilosophie der Gegenwart* (Heidelberg 1948).

[m] *Von Etvigen...,* 126.

gunda, al campo de la filosofía, y tiene como representante a K. Jaspers y su comprensión de la fe filosófica en oposición a cualquier tipo de religión «revelada» [m].

Frente a los sistemas de identidad total y de total oposición a que nos hemos referido cabe una tercera posición, que afirma una parcial coincidencia y una diferencia también parcial entre las diferentes actitudes de relación con el Absoluto y que, en consecuencia, permite respetar a cada una de ellas en su propio orden y buscar las relaciones que las une.

Nuestra propia comprensión de este tipo de relación puede resumirse en los puntos siguientes, que desarrollaremos brevemente: en primer lugar, entre todas estas relaciones existe un indudable parentesco que se deriva del hecho de que todas tienen por término la realidad absoluta. En segundo lugar, la atención a las realizaciones concretas de las mismas nos muestra una indudable «diferencia fenomenológica» entre ellas; esta diferencia hace que en torno a cada una de esas relaciones se constituya un «mundo específico», determinado por la forma de aparición del Absoluto y la correspondiente intención del sujeto. En tercer lugar, el hecho de que todas estas actitudes pertenezcan al mismo sujeto las hace estar estrechamente relacionadas entre sí. Y es tarea importante de la fenomenología de la religión determinar el lugar de la actitud religiosa en este orden formado por las múltiples actitudes de relación con la Trascendencia.

No es difícil mostrar —en el nivel de la fenomenología— que cada una de esas actividades, religión, filosofía, acción moral y experiencia estética, ponen al hombre en contacto con una forma particular de manifestación del Absoluto y que ese rasgo las distingue a todas ellas del resto de las actitudes humanas. Todas nuestras reflexiones anteriores han pretendido mostrarlo a propósito de la religión. Pero es indudable que también la filosofía, la moral y la experiencia estética ponen al hombre en contacto con el orden de lo que es y vale por sí mismo y, por eso, da razón del ser y del valor de las demás realidades. La relación con el Absoluto que se realiza en ellas les confiere el carácter de actitudes relativas a la totalidad y que procuran a la existencia una respuesta última. En todas ellas se hace presente de alguna manera la cuestión del sentido último de la vida, y todas ellas procuran una respuesta a la misma. Todas ellas

[121] Para la postura de Hartmann, cf. sobre todo su *Ethik* (Berlín 1926) 737ss. Para la de K. Jaspers, cf. la nota siguiente. Para el conjunto de la cuestión, la excelente síntesis de J. L. Aranguren, *Etica* (Madrid 1972).

abren así al hombre más allá de la relatividad de sus múltiples actos concretos hacia una realidad de la que no puede disponer como dispone de ellos y a la que debe aceptar. En todas estas actitudes el hombre se enfrenta con una realidad que constituye una razón de vivir, un valor que le presta dignidad y sentido, y por la que incluso puede valer la pena perder la propia vida.

Estas notas confieren a las cuatro actitudes que estamos discutiendo una semejanza que las sitúa en un orden diferente al que comprende las múltiples acciones referidas a los diferentes objetos mundanos y a las actitudes que se derivan de ellas. Desde esta semejanza deben ser juzgados los sistemas que hemos llamado de oposición total, que oponen irreconciliablemente la religión con alguna de ellas [m].

Pasemos ahora a nuestro segundo punto y consideraremos los intentos de identificación entre las diferentes formas de relación con el Absoluto.

Frente a todas ellas nos proponemos mostrar la «diferencia fenomenológica» que existe entre todas estas actitudes, originada por la forma diferente de manifestación del Absoluto, y la correspondiente intención del sujeto a que cada una de ellas corresponde [1B].

La filosofía, hemos indicado antes, pone realmente al hombre en contacto con una forma de manifestación del Absoluto; con la forma que se concreta en la inagotable noción de la Verdad. En el pensar de nivel filosófico, el ser se desvela al hombre, y en ese desvelamiento la realidad comienza a hablarle, se le hace luminosa, inteligible. Todo el desarrollo del pensamiento que llamamos filosofía vive de este acontecimiento originario, que comienza en el asombro ante el hecho de que el ser sea y, desde él, trata de comprender, de explicar de alguna manera, la existencia de la pluralidad de los entes y su razón de ser. Ante el descubrimiento de la realidad, el asombro del filósofo se concreta en un «por qué» que no cesa hasta llegar a una razón de ser definitiva para todo lo que es, para la pregunta y para el sujeto en el que se produce. Toda la actividad del filósofo surge del «deseo natural de saber», al que se refiere Aristóteles al

[m] Para la discusión de las tesis de Hartmann, cf. R. Otto, *Freiheit und Notwendigkeit. Ein Gesprach mit N. Hartmann über Autonomie und Heteronomie*, edit. por Th. Siegfried (1940). Referencia a la misma, en J. Hessen, *Religionsphilosophie...* I, 51-57. También B. Haring, *Das Heilige und das Guíe* (Friburgo de Br.) espec. 95-111. Para la discusión de la postura de Jaspers, cf. la segunda parte de este volumen. También me permito remitir al lector a mi estudio *El encuentro con Dios* (Ed. Cristiandad, Madrid 1976).

[123] Para toda esta cuestión, cf. M. Scheler, *op. cit.*, y las obras sobre Scheler citadas anteriormente, n. 119.

principio de su *Metafísica.* El filósofo quiere conocer, busca explicar la realidad. La «explicación» es lo que pone en movimiento toda su actividad; por eso puede decirse que la intención que anima todos sus procesos es la intención *explicativa* o, más neutramente, cognoscitiva.

Desde esta intención, el conjunto de la realidad, a la que se aplica el filósofo, aparece de una forma peculiar; aparece como realidad «problemática», es decir, como realidad que necesita explicación. Esta necesidad llevará al filósofo al descubrimiento del Absoluto, pero éste aparecerá como la realidad que da razón, que explica y hace comprensible el conjunto de la realidad.

La intención explicativa determina, además, el tipo de acción en el que el hombre la realiza y la facultad de que se sirve para ello. La filosofía es obra de la razón del hombre y, como tal, se sitúa en el nivel de la reflexión, de la teoría sobre la realidad y sobre la acción que supone la existencia de ambas para esclarecerlas, pero que en ningún caso puede suplantarlas. Esto hará que la forma de relación con el Absoluto que establece la filosofía será la relación teórica de descubrimiento y de justificación que supone una relación efectiva ya realizada, que la esclarece y la justifica, pero no la reemplaza.

De estas características fundamentales de la actitud filosófica se derivan otras menos importantes sobre sus manifestaciones en los diferentes órdenes de la existencia humana y el estilo de las mismas. El medio de expresión de la filosofía es el lenguaje elaborado de los conceptos, y su ideal, la perfecta sabiduría que encarna el tipo psicológica y sociológicamente bien definido del sabio.

Frente a estos rasgos característicos de la filosofía, la actitud religiosa nos ha aparecido, a lo largo de nuestra descripción anterior, determinada también por la realidad absoluta; pero esta realidad aparece para ella bajo la forma característica del Misterio. Su aparición no lleva en la actitud religiosa a problematizar la realidad del mundo, sino que se impone como valor supremo en todos los órdenes, reclamando veneración y reconocimiento. El Misterio no mueve al hombre a explicar la realidad del mundo, sino que despierta en él la necesidad de salvarse. Y en estos dos polos de la aceptación del Misterio y la salvación en él, que mantienen la actitud religiosa en una tensión constante, consiste lo específico de tal actitud.

La religión se sitúa, pues, en el orden de la realidad vivida, de la acción ejercida, y su órgano en el hombre no es ninguna de sus facultades, sino su centro mismo de persona que la realiza y la expresa en todos sus niveles y en todas sus facultades.

En ella el Absoluto no es principio de explicación, elemento de un sistema ideal de comprensión de la realidad, sino realidad suma que, con su valor supremo, confiere valor y sentido a la existencia y de esa forma la salva.

Por eso, mientras el filósofo *afirma* la existencia de la realidad suprema, el hombre religioso *reconoce* y *confiesa* su presencia. Y mientras el Dios de los filósofos y los sabios es un Absoluto que fundamenta la existencia de *todo* lo que existe, el Dios de la religión es siempre el Dios de alguien: «Dios de Abrahán, de Isaac, de Jacob, Dios de Jesucristo... Dios mío», es decir, el Dios de la invocación del hombre que con ella responde a un acto previo de revelación y de presencia suya [m].

Este conjunto de elementos diferenciadores hace imposible la identificación de la filosofía con la religión y la reducción de cualquiera de estas dos actitudes a la otra. Pero en esta oposición tal vez hayamos subrayado excesivamente las diferencias. En efecto, una explicación última y definitiva, ¿es sólo explicación para el hombre, si se tiene en cuenta la importancia en él de la pregunta, de la inquietud por saber? Una explicación definitiva de la existencia como la que la filosofía pretende, ¿no responde de alguna manera a la pregunta por el sentido de la vida, y esta respuesta no viene a acallar una de las más hondas necesidades del ser racional que es el hombre, la de saber a qué atenerse? Una problematización de la totalidad de la realidad en la que está necesariamente incluido el propio sujeto que problematiza, ¿no supera el orden del problema, de lo simplemente desconocido e inexplicado, e introduce en el de la experiencia de la falta de apoyo y de fundamento, que abre a otra respuesta que la de la claridad puramente explicativa? Un Absoluto como verdad en la que el ser se patentiza iluminando desde esa desvelación la multiplicidad de los entes, ¿no constituye para el hombre que recibe esa iluminación algo más que una simple solución teórica a una curiosidad explicativa?

Todas estas cuestiones, a las que la forma concreta de realizar la filosofía en su historia —desde los presocráticos hasta la filosofía existencial —invita a responder en el sentido más positivo, nos muestran que el problema de la relación entre filosofía y religión no se agota en la descripción de la diferencia fenomenológica que acabamos de realizar y nos fuerzan a plantear más hondamente el problema de la relación entre estas dos actitudes fundamentales del hombre.

[1M] Cf. el célebre «memorial» de Pascal, *Pensées* (París 1961) 19.

?

Pero, antes de entrar en esta última cuestión, veamos cómo se plantea el problema en relación con la actitud ética.

También en ella el hombre se pone en contacto con una manifestación del Absoluto. En la acción moral aparece al hombre un valor que se le impone de forma incondicional y reclama una decisión no menos incondicional de su parte. Pero también esta forma de aparición del Absoluto tiene unas características que la distinguen de la aparición religiosa y da lugar a un «mundo», a un ámbito de realidad, diferente del que hemos llamado ámbito de lo sagrado. Estas características pueden resumirse en los siguientes elementos constitutivos de la acción moral: la presencia —en la conciencia humana— de un valor absoluto que se impone a la libertad del hombre, reclamando, bajo la forma de la obligación, su asentimiento [125]. No es nuestro propósito describir cada uno de estos elementos. Más nos interesa captar el elemento formal, la intención que los convirte en fenómeno específico. Este elemento es, sin duda, el de la obligación, es decir, el de la apelación incondicional del valor a la libertad del hombre.

Comprendido desde esta intención, el mundo ético presenta algunas características comunes con el mundo de lo sagrado. También en éste un valor de carácter absoluto se hace presente al hombre y reclama su reconocimiento. Como en la religión, en la ética el hombre se enfrenta con una realidad última que afecta a su existencia de forma definitiva. Como en ella, debe reconocer la validez de una realidad por encima de sus tendencias; y, como en la religión, en la ética el hombre realiza su existencia y le da un sentido en la medida en que se deja orientar por los valores que se hacen presentes en ella. Pero tanto la forma de ese valor como el tipo de reconocimiento y la forma de afectar al sujeto presentan una configuración diferente que la descripción fenomenológica no puede menos de resaltar. El valor ético, en efecto, se presenta para el hombre bajo la forma del deber y de la norma. Reconocerlo significa adaptar la propia conducta a su exigencia incondicional y así realizarlo en la propia vida. La moral hace ciertamente referencia a una libertad; pero la presencia de la norma no es vivida por el sujeto como interpelación de una persona, ni la respuesta a la misma reviste la forma del reconocimiento personal. A la norma responde la obediencia, no la invocación ni la súplica. El valor ético es un bien para todos, que

[125] Cf. una descripción de los mismos en B. Háring, *op. cit.*, 59-93; también D. von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung:* «Jahrbuch für Philosophie und Phánomenologische Forschung» III (La Haya 1916) 125-251.

se impone a todos por igual sin posibilidad de acercamiento, de iniciativa de comunicación o de alejamiento.

En cambio, la relación en el hecho religioso se deriva siempre de la presencia de una realidad por la que el hombre se ha sentido personalmente concernido. El Misterio no es una realidad que se imponga a todos, sino una presencia que sale al encuentro de cada uno a partir de una iniciativa de revelación que comporta siempre un sujeto personal como término de la misma. Y el reconocimiento por parte del hombre se expresa en la invocación, la entrega, la alabanza, actos todos que se refieren a una realidad con la que se ha entablado una relación de tipo personal.

Por eso puede afirmarse que el imperativo categórico en que se expresa el carácter absoluto de los valores morales constituye una forma de manifestación del Absoluto que está tan lejos del Dios de la religión como el ser absoluto de los filósofos y de los sabios. Pero tampoco podemos contentarnos con la constatación de esta diferencia fenomenológica. La realización de los ideales éticos, con la seriedad que imponen a la vida, constituye para algunos hombres una forma de realización de su existencia absolutamente última. En ella encuentran la respuesta a la pregunta por el sentido de la vida que el hombre religioso cree encontrar en su relación con lo divino. ¿No será, pues, lo que venimos llamando forma de relación personal con la Trascendencia un elemento expresivo accesorio de la relación con la Trascendencia cuya esencia se realiza en la actitud ética? ¿No será esta actitud, perfectamente vivida, una forma diferente de realización de esa relación personal que sólo en etapas menos perfectas necesita de la imagen de la personalidad de su término?

Estas cuestiones nos introducen, como las que planteábamos a propósito de la actitud filosófica, en el tercer punto que nos proponíamos estudiar: el de las relaciones entre estas tres actitudes fenomenológicamente diferentes y el lugar de cada una de ellas en el sujeto que debe integrarlas todas en el ejercicio de su existencia.

La respuesta a las mismas tiene importancia tanto desde el punto de vista individual como desde el punto de vista social. En efecto, todas esas actividades que reclaman validez definitiva y que poseen carácter totalizador pueden darse en el mismo sujeto, y éste debe, con todas ellas, realizar su existencia personal una y única. Pero, además, estas actitudes se encarnan, sobre todo a partir de la época moderna, en ideologías y en sujetos e instituciones que pretenden disponer de la respuesta a los problemas últimos del hombre, o que al menos la buscan sinceramente por los caminos diferentes que les son propios. En esta situación es de la mayor importancia plantear

rectamente el problema de la posible relación de esas actitudes e intentar una respuesta que sitúe la actitud religiosa que hemos descrito en relación con esas otras actitudes.

Las tres actitudes a que nos hemos referido hasta ahora —filosófica, ética y estética— corresponden a lo que la metafísica clásica conoce por los modos trascendentales del ser: *verutn, bonum, pulchrum.* La relación de estas actitudes con la religiosa podría plantearse, pues, en términos de relación del *sacrum,* como forma de manifestación del ser, como orden de realidad, con esos otros trascendentales. Actualmente no faltan autores que comiencen a plantear el problema en estos términos y se pregunten si el *sacrum* debe ser considerado como un nuevo trascendental o como la matriz de todos los demás [126]; sin negar que este tipo de planteamiento puede arrojar mucha lirz sobre nuestro problema, lo consideramos más propio de la metafísica o de la filosofía de la religión que de la fenomenología. Sin salir, pues, de nuestro nivel fenomenológico, nosotros plantearemos el problema en el terreno de la relación de las actitudes o intenciones humanas de relación con esas manifestaciones generales, trascendentales, del ser.

De todas ellas hemos afirmado que son actitudes que afectan a todo el hombre y le conciernen de forma definitiva y última y que esta propiedad se deriva de su condición de intenciones de relación con el Absoluto. Pero ¿es posible que diferentes actitudes puedan coincidir en ser realmente «totalitarias» y definitivas? Aun suponiendo que cada una de ellas pueda serlo, ¿no deberán, cuando se da en el mismo sujeto, guardar una relación que terminará por convertir a alguna de ellas en la realmente definitiva e integradora de todas las demás? Y si esto sucede, ¿no sufrirá menoscabo el carácter absoluto de las que hayan sido integradas en la elegida como suprema?

Nuestra respuesta a todas estas cuestiones será, en resumen, que en la actitud religiosa el hombre tiene la respuesta definitiva al misterio de su condición finita y que en ella se integra el resto de las intenciones de absoluto presentes en él. Pero esta respuesta supone que el carácter especial de la actitud religiosa hace posible el mantenimiento de la autonomía de las restantes y explica el hecho de que algunos hombres confieran a algunas de estas actitudes el ca-

[126] Para un examen de la cuestión desde el punto de vista filosófico, cf. el sugerente libro de K. Hemmerle, P. Hünermann y B. Casper, *Besinnung auf das Heilige* (Friburgo de Br. 1966); K. Hemmerle, *Lo santo,* en *Sacramentar» Mundi,* 6 (Barcelona 1976) cois. 242-249; Jorg Splett, *Die Rede von Heiligen* (Friburgo de Br., 1971).

rácter de últimas con exclusión expresa del ejercicio de la actitud religiosa.

Tratemos de explicar ahora esta respuesta, en la que tal vez demos la impresión de prometer algo imposible. Para ello debemos comenzar por insistir en el carácter absoluto de la intención filosófica, moral y estética para comprender el sentido de su condición de intenciones totales y definitivas.

Es indudable que la verdad como automanifestación, desvelamiento y patentización del ser constituye un hecho originario e irreductible a cualquier otro hecho anterior. Cualquier intento de justificación de la verdad en este sentido radical la da por supuesta. Cualquier negación seria de la verdad resulta imposible porque *ejercita* la misma verdad que niega. Por eso la verdad constituye un orden trascendental. Por eso, también, su aparición acalla de manera última la serie de preguntas que plantea al hombre la existencia del mundo y su propia existencia.

Lo mismo puede decirse del orden ético establecido sobre la imposición a la libertad del hombre del bien como valor obligante. Desde esa obligatoriedad se justifican todas las demás obligaciones, pero ella se justifica por sí misma. Cualquier justificación que pretenda darse de ella la supone y no se la puede negar sin trasladar su carácter absoluto a cualquier otro objeto o incluso a la pretendida negación de toda obligación. Ahí radica, sin duda, el carácter de última que posee la actitud ética, en la cual el hombre reconoce ese valor absoluto del bien. Su «trascendentalidad» aparece, además, en el hecho de que, sin responder inmediatamente a las múltiples cuestiones concretas que plantea al hombre su existencia en el mundo, da sentido y valor y justifica, en definitiva, las acciones por las cuales responde a ellas.

También la actitud estética constituye una dimensión trascendental de la existencia. De forma polivalente y cargada de matices imposibles de traducir a cualquier otro lenguaje que el de la experiencia y la expresión estética, la belleza resplandece en todas las realidades como un halo indefinible compuesto de perfección, densidad, armonía, riqueza, serenidad. En la belleza el ser se hace maravilla, que no tiene ni necesita explicación ni fundamento porque se fundamenta a sí misma. También en la actitud estética aparece claramente su carácter trascendental en el hecho de que, a través de cualquier realidad o actividad del hombre y en cualquier circunstancia, la existencia toda se ve invadida por la presencia de un valor que la dignifica.

Pero intentemos ahondar un poco en la forma de totalidad y de

ultimidad de estas actitudes trascendentales. La ausencia o el ocultamiento completo de cualquiera de ellas puede hacer que la vida del hombre aparezca como desprovista de sentido. Y, sin embargo, en cada una de ellas el hombre ejercita su existencia bajo un modo, radical sin duda, pero ya diferenciado. La verdad suscita la razón del hombre y despierta en él la necesidad de saber y la pregunta. El bien reclama la libertad del hombre y despierta en él el sentido de la obligación y la rectitud. La belleza arranca del hombre los innumerables armónicos de la emoción y despierta la actitud de maravillamiento. Todos estos modos diferenciados de respuesta del hombre son, sin duda alguna, disposiciones fundamentales que influyen posteriormente en el ejercicio de los innumerables actos concretos en que se realiza esta condición humana polivalente ya en su raíz. Pero, a pesar de su fundamental radicalidad, ninguna se identifica con la condición humana como totalidad y ninguno de ellos la agota. En realidad, esta condición humana está, desde sus mismos fundamentos, condenada a la realización a través de la pluralidad de aspectos. Y en esta pluralidad de aspectos se «disfracta» el absoluto mismo, que es el horizonte inagotable de posibilidades de esa condición.

Ahora bien, esta condición humana no se agota en la multiplicidad de aspectos radicales o trascendentales y concretos o prédicamentales en que se realiza. La condición humana es en cada hombre la obra de una existencia personal que la asume y, desde los múltiples condicionamientos que esa condición comporta, realiza un destino absolutamente irrepetible y único. Todos los hombres *son tazón*, decisión moral y emoción estética, pero hay en cada hombre un sujeto que con ellas realiza su descubrimiento de la verdad, su ideal ético y su medida de belleza, y así se realiza como persona. La persona es, pues, no una nueva dimensión ni una nueva actitud, sino el centro que las realiza y las integra a todas.

Pues bien, nuestra anterior descripción ha estado orientada a mostrar que la actitud religiosa no es otra cosa que la manifestación de la relación constitutiva de este centro personal de cada hombre con ese horizonte inabarcable al que está constitutivamente abierto, con ese abismo inagotable en el que está enraizado, que es el Absoluto, el Infinito. Esta actitud, decíamos, es la respuesta a la aparición de lo divino, del Misterio, al que podríamos describir ahora como la primera manifestación al hombre del Absoluto, hecho interlocutor, constituido en Tú para la persona, antes de pasar por la difracción que le impone el contacto con las dimensiones múltiples de la condición humana.

A partir de esta comprensión de lo que tiene de propio la actitud religiosa en relación con las dimensiones trascendentales del hombre podemos responder a las cuestiones que nos planteábamos a propósito de la relación que las une. De la misma manera que la persona no es una superdimensión de la «naturaleza» humana, así la actitud religiosa, que no es otra cosa que k relación de la persona con el Absoluto personal, no es una actitud que pueda superponerse a las demás actitudes. En este sentido, nunca podrá la actitud religiosa, sin salir de su orden y, por tanto, sin pervertirse, interferirse en el campo que cada una de esas dimensiones definen. Pero de la misma forma que las distintas dimensiones del hombre deben ser asumidas por el sujeto e integradas por él en la realización de la unidad personal, así en la relación de respuesta personal del Absoluto que se le hace Tú en la divinidad, en el Misterio, el hombre religioso unifica e integra todas las dimensiones de su condición y les confiere un sentido verdaderamente definitivo y último. Porque sólo en la interpelación por el Absoluto, es decir, en la forma personal de aparición del mismo que constituye la divinidad, aparece de forma definitiva el Absoluto para un hombre que en su centro es sujeto y primera persona. Y sólo en la respuesta a esa interpelación bajo la forma personal de la invocación propia de la actitud religiosa realiza este sujeto su más alta posibilidad, el ejercicio de su centro personal en la relación viva con el Tú absoluto.

Pero precisemos nuestra forma de comprender esa integración de todas las actitudes humanas —y, particularmente, de las que hemos llamado trascendentales— en la actitud religiosa como medio de realización última de la persona. En primer lugar, debemos recordar cómo la actitud religiosa, por su condición de actitud radical de la persona y por razón de la absoluta trascendencia del Tú divino, no se realiza sino a través de unas expresiones tomadas siempre de los diferentes niveles de la condición humana. La presencia del Misterio se expresará inmediatamente en unos actos específicamente surgidos de la actitud religiosa, como son la oración y el sacrificio. Pero, además, la presencia de ese Misterio hará surgir en el hombre un esfuerzo de reflexión por asimilarla racionalmente, una conducta recta que la encarna en el nivel de la acción ética, etc.

Este segundo tipo de expresión puede entrar en colisión con el ejercicio de la razón y de la libertad humana surgido de otras intenciones, como la filosófica o la puramente ética. De colisiones de este tipo ofrecen ejemplos todas las tradiciones culturales y religiosas, particularmente la occidental y cristiana. Esto se ha debido casi siempre a interferencias indebidas de las expresiones de la acti-

tud religiosa en campos que no son el suyo específico, pretendiendo responder a preguntas planteadas desde intenciones diferentes, o a la tendencia de determinadas actividades humanas a convertirse en centro de orientación definitiva de la persona, cuando no pueden procurar más que una respuesta a aspectos más o menos generales de la naturaleza del hombre.

Pero más que estos conflictos entre las expresiones de la actitud religiosa en los diferentes niveles de la existencia y las acciones de esos mismos niveles surgidas de otras actitudes nos interesa la relación entre las actitudes mismas y, sobre todo, lo que hemos llamado la integración de todas en la actitud religiosa sin que las primeras pierdan su carácter de trascendentales y la correspondiente autonomía. Para establecer esa relación sería preciso mostrar en concreto, por una parte, cómo el ejercicio de la actitud religiosa puede promover el más completo desarrollo de la persona humana y, de esta forma, procurar el enriquecimiento de todas sus dimensiones en el nivel propio de cada una de ellas. Y por otra, cómo el ejercicio de las dimensiones trascendentales de lo humano predisponen a la persona para la aceptación del Tú absoluto, en la que tiene su máxima posibilidad de realización.

Pero esto es tarea que supera los límites de la descripción fenomenológica y exige para su realización la actitud y los medios de la filosofía de la religión, de la antropología y de la metafísica.

5. RECAPITULACIÓN: LA ESENCIA DEL HECHO RELIGIOSO

Terminado nuestro inventario de los elementos que integran el complejo fenómeno religioso, creemos útil ofrecer en una breve síntesis la descripción de sus rasgos esenciales. No pretendemos con ello añadir una nueva definición de religión a las muchas que se han dado [127], sino sólo resumir la comprensión del hecho religioso contenida en la necesariamente prolija descripción que hemos ofrecido [m].

[127] P. Pauli, *Das Wesen der Religión. Eine Einführung in die Religionsphilosophie* (Munich 1947) 112-138, ofrece una colección de unas 150 definiciones de religión. Sobre las dificultades que entraña la tarea de definir la religión, cf. los muchos testimonios que ofrece E. Heck, *Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin* (Paderborn 1971) XV-XXVIII.

[m] Como intentos semejantes al que nosotros emprendemos, remitimos a Fr. Heiler, *Erscheinungsformen...,* 561-565; desde un punto de vista más

Procederemos, como hemos hecho con frecuencia, ofreciendo una breve formulación de esos rasgos esenciales y explicitando después el sentido de cada uno de ellos. La religión se nos ha presentado como un hecho humano específico que tiene su origen en el reconocimiento por el hombre de una realidad suprema, la cual confiere su sentido último a la propia existencia, al conjunto de la realidad y al curso de la historia.

Así, pues, la religión es, en primer lugar, un hecho humano. Con este primer término queremos expresar el carácter histórico-positivo de la religión y su consiguiente complejidad. La religión no es simplemente ideología, teoría sobre la realidad o sobre el hombre, ni sentimiento, emoción o estado de ánimo; ni es acción ética o expresión cúltica, ni pura institución social. Es un hecho humano que, como tal, comprende todos esos elementos sin reducirse a ninguno de ellos. La religión es una forma de ejercicio de la existencia humana que implica la intervención de todas sus dimensiones y de todos sus niveles. Pero es, además, un hecho humano *específico,* es decir, dotado como tal hecho de unas características peculiares que lo distinguen de otras posibles formas de ejercicio de la existencia y lo convierten en un hecho irreductible a cualquiera de ellas.

El núcleo esencial de este hecho humano lo constituye la actitud de reconocimiento de una realidad suprema. Con el término de realidad suprema nos referimos a lo que en la descripción anterior hemos denominado el Misterio. Esa realidad puede representarse —como veremos en el capítulo siguiente— bajo formas muy diversas. Puede ser un poder o un conjunto de poderes concebidos como sobrenaturales. Puede ser una figura personal o un conjunto de realidades personales. Puede incluso ser representada bajo la forma de un estado al cual el sujeto aspira. Pero bajo todas estas formas se trata siempre de una realidad *suprema,* frente al resto de las realidades naturales e incluso, y sobre todo, frente al propio sujeto. Realidad suprema, además, con todos los matices que analizamos anteriormente de superioridad ontológica, axiológica y de suma dignidad.

Este carácter de suprema que posee la realidad término de la actitud religiosa determina la peculiaridad de esa actitud, al mismo tiempo que el análisis de la actitud matiza la comprensión de la superioridad del Misterio. Nosotros resumimos lo esencial de la actitud religiosa en el término de reconocimiento. No es, pues, el simple

filosófico que fenomenológico, B. Welte, *Vom Wesen und Unwesen der Religión* (Francfort 1952).

conocimiento de una realidad más o menos elevada frente al hombre. Ni la aspiración o el deseo de un bien más o menos digno, que el hombre posea primero bajo la forma de la idea. Reconocimiento significa para nosotros aceptación de una realidad cuya presencia se impone. Significa también que la actitud que designa no se reduce a una simple afirmación, sino que consiste en un sometimiento o una entrega del sujeto que reconoce a la realidad reconocida. Además, el reconocimiento connota un rasgo de gratitud que tiende a expresarse en la invocación y la alabanza. Finalmente, el reconocimiento constituye una actitud de tipo eminentemente personal, tanto por parte del sujeto que lo realiza como por parte de la realidad reconocida. Este carácter personal de la actitud de reconocimiento hace que esa actitud deba realizarse a través de todas las dimensiones de la persona. Por otra parte, el carácter trascendente y, por tanto, ínobjetivo de la realidad suprema hace que el sujeto sólo pueda reconocerla a través de una serie más o menos importante de mediaciones naturales. Así, el ejercicio de la religión comporta como elemento indispensable un conjunto de expresiones de todo tipo: racional, emotivo, institucional y un conjunto de realidades hierofánicas que, juntos, constituyen el cuerpo sacral expresivo que caracteriza cada una de las religiones concretas y hace de ellas un hecho histórico distinto.

La tercera parte de nuestra descripción enuncia lo que podríamos definir como la función de la realidad suprema y la intención de la actitud de reconocimiento. La realidad suprema es una realidad que salva o, con otros términos tomados de otros vocabularios, da sentido. Pero esta donación de sentido es religiosa cuando se presenta como última y total, cuando ofrece la última respuesta a todo el hombre y al conjunto de las realidades y acontecimientos que constituyen el contexto existencial de la persona. En breve y feliz fórmula de Heiler podríamos resumir nuestra descripción anterior en estos términos: la religión es adoración del Misterio y entrega confiada al mismo [129].

La presencia o ausencia de estos rasgos esenciales procura el criterio definitivo para calificar de religioso o no religioso un hecho humano concreto. Claro que todos ellos pueden darse en una forma muy amplia de realización, más o menos perfecta, que hace muy ardua esa tarea de calificación de un fenómeno histórico como auténticamente religioso o religioso sólo en apariencia.

Op. cit., 562.

CAPITULO III

LAS CONFIGURACIONES DE LO DIVINO EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

INTRODUCCIÓN

Nuestra descripción anterior del fenómeno religioso en sus rasgos esenciales nos ha mostrado, por una parte, que no es posible, sin caer en una simplificación excesiva, definir la religión como simple relación con Dios. Pero, por otra, nos ha mostrado el lugar central y determinante que desempeña en el mundo de lo sagrado la realidad del Misterio, término con el que hemos designado preferentemene los rasgos esenciales de lo divino. Es la presencia de la realidad designada por este término la que hace surgir el ámbito, la esfera de ser de lo sagrado en que se inscriben los múltiples elementos que componen el fenómeno religioso.

Ahora bien, el hombre religioso se ha dado a lo largo de la historia infinidad de representaciones de esa realidad misteriosa, que va desde la más abigarrada multiplicación de símbolos naturales hasta el silencio absoluto y la total ausencia de formas, nombres y figuras como forma de representación y de expresión de su trascendencia inefable. No es posible realizar una tipología adecuada de todas las formas que han revestido esas representaciones. Pero resulta imprescindible, para llegar a un conocimiento más preciso del hecho religioso, recorrer al menos sus formas más importantes. Esta es la tarea que nos proponemos realizar en este último capítulo de nuestra síntesis de fenomenología de la religión. Su realización nos llevará a tomar un contacto más inmediato con las formas históricas del hecho religioso y a elaborar, desde este punto de vista, indudablemente fundamental, una tipología de sus manifestaciones.

Queremos advertir expresamente que renunciamos de antemano a cualquier intento de clasificación exhaustiva. Tal intento, que excede ciertamente nuestras posibilidades, es muy posible que resulte absolutamente irrealizable, dado que en realidad existen tantos tipos de religión como religiones concretas, y no existe un criterio de división adecuado para todas ellas. Cabe, sin embargo, agrupar los diferentes hechos religiosos por grandes familias, ateniéndose a algunas de sus manifestaciones esenciales. A esto se limita nuestro intento *.

En nuestra descripción de las configuraciones de lo divino adoptaremos un esquema hasta cierto punto histórico. Esto no significa que hagamos nuestra la interpretación evolucionista del hecho religioso que hemos criticado anteriormente. Sin embargo, aun reconociendo que en todas las etapas de la historia religiosa de la humanidad han coexistido las formas más puras y las más crasas desviaciones de lo religioso, es indudable que se puede seguir un desarrollo histórico de las más importantes representaciones de lo divino, y nuestra clasificación de las mismas procurará tenerlo en cuenta. Con todo, más que como etapas de un desarrollo o de una evolución religiosa homogénea, las consideraremos como manifestaciones de los múltiples estratos significativos que comporta un fenómeno tan complejo como el religioso.

Hablamos de «configuraciones de lo divino». Hemos preferido este término a los más usuales de «noción» o «idea» por su mayor extensión. En él están comprendidas realidades expresivas tan diferentes como símbolos, mitos, cultos y ritos, figuras, conceptos, ideas, etc. Trataremos de describir y comprender algunas de las más importantes formas de representarse el hombre el Misterio o lo divino, cualquiera que sea el «material» expresivo de que se haya servido para ello.

Como toda clasificación, la nuestra lleva implícita una cierta valoración de los hechos clasificados. Al hablar del método feno-

[1] Para los datos históricos en que se apoya nuestra descripción remitimos a las historias de las religiones más recientes. Cf., por ejemplo, J. C. Bleeker y G. Widengren (eds.), *Historia Religionum, 2* vols. (Leiden 1972; trad. castellana: *Historia de las religiones* [Ed. Cristiandad, Madrid 1974]); H. Ch. Puech (ed.), *Histoire des Religions* (París 1970; hay trad. castellana); V. Hernández Cátala, *La expresión de lo divino en la historia de las religiones* (Madrid 1972), un estudio monográfico importante; M. Eliade, *Histoire des croyances et des idees religieuses* (París 1976; trad. castellana:. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* [Ed. Cristiandad, Madrid 1978]). Nuestro estudio no pretende ser exhaustivo. Sobre las configuraciones femeninas de la divinidad, cf. G. Widengren, *op. cit., 26-79.*

menológico intentamos mostrar que, a pesar del empleo de la reducción, la fenomenología permite una primera valoración de las manifestaciones del hecho que describe. Esta se funda en la más o menos perfecta forma de realizar esas distintas manifestaciones la esencia, el sentido del hecho que se trata de comprender. En nuestra descripción anterior del hecho religioso hemos visto cómo iba destacándose, de forma cada vez más clara, como criterio de valor y eje de estructuración de las manifestaciones religiosas, la calidad de la relación con el Misterio que cada una de ésas traducían. También en la clasificación que sigue de las representaciones de lo divino operará este criterio, que nos permitirá una valoración de las mismas.

Comenzaremos nuestra exposición de las configuraciones de lo divino por la representación o la figura del ser supremo, presente, según la opinión prácticamente unánime de todos los historiadores de la religión, entre la casi totalidad de las poblaciones primitivas.

1. LA FIGURA DEL SER SUPREMO EN LAS POBLACIONES PRIMITIVAS

La utilización del término «primitivo» necesita todavía alguna precisión que evite malentendidos bastante arraigados. Durante la época racionalista de las ciencias de la religión era sinónimo de salvaje y comportaba como éste una valoración claramente peyorativa para con las poblaciones a las que se aplicaba. Primitivo se utilizaba, además, en ese contexto para designar un estadio —el más próximo al origen del hombre— de la evolución de la humanidad, en el que vivirían determinadas poblaciones actuales estancadas en él, al margen del progreso de la humanidad, en el que sólo habrían tomado parte determinadas razas o poblaciones. El término ha perdido en el uso que nosotros hacemos de él estos dos elementos de su significación. Todos los etnólogos reconocen que los primitivos actuales «tienen a sus espaldas una larga historia y que constituiría un grave error pensar que en el transcurso de los siglos no se han transformado»[2]. Por otra parte, el término «primitivo» para designar determinadas poblaciones no comporta

[2] J. Cazeneuve, *L'Ethnologie* (Encyclopédie Larousse de Poche; París 1967) 17-18. Queremos advertir al comienzo de este capítulo que no hemos pretendido ningún rigor técnico en la transcripción de los muchos términos de lenguas antiguas que aparecen en él y que hemos prescindido de ordinario de los signos diacríticos en todos ellos.

para nosotros ningún juicio de valor en cuanto a la «mentalidad» de los mismos. Con él queremos designar unas poblaciones que no han participado en determinados aspectos del desarrollo del resto de los hombres y que, por esa razón, se encuentran, también en determinados aspectos y no necesariamente en todos, más cerca del estado «primitivo» de la humanidad. Los etnólogos emplean para designar tales poblaciones otros términos, como «pueblos naturales» *(Naturvolker),* pueblos «arcaicos», «pueblos sin escritura», pero ninguna de estas expresiones evita algunos inconvenientes[3], por lo que podemos servirnos del de «primitivos» como más cómodo.

Hablar de poblaciones primitivas es generalizar excesivamente. Para concretar el significado de la expresión pueden seguirse varios caminos. Se podría intentar una clasificación de las mismas[4] de acuerdo con los modos de vida: recolección, caza, agricultura, pastoreo, etc., y el sistema de organización social que los caracteriza. Se podría, además, establecer la enumeración y descripción de las poblaciones primitivas conocidas y la distribución geográfica de las mismas[5]. Si nuestro intento fuese ofrecer un resumen de la religión de los primitivos, estas dos tareas serían ineludibles, ya que es imposible comprender la religión sin referirse al medio en el que es vivida. Pero dado que pensamos limitarnos al estudio de una configuración de la divinidad presente en la mayor parte de las poblaciones primitivas, podemos contentarnos con precisar el contenido de esta expresión indicando los rasgos que se reconocen generalmente en todas ellas. Superada la oposición establecida por L. Lévy-Bruhl entre mentalidad primitiva y civilizada[6] en el sentido de dos clases de pensamiento diferentes en su naturaleza, no puede menos de admitirse una diferencia considerable en la forma de ejercerlo. La forma primitiva de pensar se caracterizaría por la importancia que en ella desempeña lo sobrenatural, cualquiera que sea la forma de representárselo; por la forma particular de establecer las relaciones entre los seres naturales —el

[J] Cf. J. Cazeneuve, *op. cit.,* 18-22; J. Goetz, *Las religiones de los primitivos,* en F. M. Bergounioux y J. Goetz (eds.), *Las religiones prehistóricas y primitivas* (Andorra 1960) 59ss.

[4] Cf. las de la escuela histórica a que aludimos en el capítulo primero y un resumen sinóptico de las mismas en H. Pinard de la Boullaye, *op. cit.* I, 562ss. También J. Goetz, *op. cit.,* 61ss; J. Cazeneuve, *op. cit.,* 83-90.

[5] Cf., por ejemplo, J. Cazeneuve, *op. cit.,* 40-83.

[4] *La mentalité primitive* (París 1922; trad. castellana: *La mentalidad primitiva* [Buenos Aires [2]1957]); cf. también *Les carnets de Luden Lévy-Bruhl,* editados por M. Leenhard (París 1949).

hombre, por ejemplo, se encuentra sumido en la naturaleza sin llegar a una objetivación clara de la misma— y por el carácter predominantemente concreto y simbólico de su pensamiento[7].

Así delimitada la expresión «poblaciones primitivas», podemos pasar a describir la figura del ser supremo, lo cual nos permitirá introducirnos en el descubrimiento de la estructura de su vida religiosa. Nuestro estudio se divide en tres partes, en las que nos referiremos sucesivamente a la existencia de esta figura, a las formas principales que reviste para, a través de ellas, descubrir su estructura y a las interpretaciones más importantes sobre su significado religioso.

Los testimonios de los historiadores y fenomenólogos de la religión sobre la existencia de la figura del ser supremo entre las poblaciones primitivas son prácticamente unánimes. Como dijimos en nuestra introducción, fue el etnólogo A. Lang el que primero [8] constató en tribus australianas primitivas la existencia de un *high God* o ser supremo, «creador, conservador del mundo, eterno, bueno, padre de los hombres, invisible, omnisciente y responsable del orden moral», al que los miembros de esas tribus llamaban con el nombre de padre[9]. La obra monumental del P. W. Schmidt sobre *El origen de la idea de Dios* ha corroborado con infinidad de datos, tomados de todas las áreas culturales, la validez de la tesis de Lang y ha extendido su aplicación a otras muchas poblaciones [10]. Ateniéndose a una de las más frecuentes representaciones concretas de esa figura del ser supremo, la del «ser celeste», R. Pettazzoni concluía una minuciosa encuesta histórica con estos términos: «Hemos encontrado en todas las partes de la tierra, entre

[7] J. Cazeneuve, *op. cit.*, 27-31; M. Leenhardt, *Quelques éléments comuns aux formes inférieures de la religión*, en Brillant y Aigrain (eds.), *Histoire des religión* I (París) 88-91.

[8] O, al menos, el primero que lo afirmó de forma sistemática. En efecto, ya en 1860, Waitz, en su *Anthropologie der Naturvolker*, dio noticias del hecho sorprendente de que «varias poblaciones negras tienen tal concepción de la divinidad que, si no se las puede llamar monoteístas, sí se puede decir que están en la pista del monoteísmo». Citado en C. Ciemen, *II cosidetto monoteísmo dei popoli piü primitivi:* «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 5 (1929) 157-172. Este artículo, muy crítico para con el «monoteísmo primitivo», contiene datos históricos muy interesantes sobre el desarrollo de esa teoría y sus críticas.

[9] Cf. *The Making of religión* (Londres 1898).

[10] Como resumen de los resultados de esta obra ingente puede consultarse, del mismo W. Schmidt, *Manual de historia comparada de las religiones,* op. cit., 247-256.

familias humanas de las diferentes razas, la creencia en un ser celeste supremo»[11]. A la misma conclusión llegaban P. Radin —a partir de estudios basados sobre todo en los indios de América del Norte[12]—, Th. Preuss[13] y U. Bianchi[14]. Los fenomenólogos más recientes de la religión han confirmado y han hecho suyas las conclusiones de los historiadores. Baste remitir a las afirmaciones de G. van der Leeuw[15], de Ed. O. James[16], de Mircea Eliade[17] y de G. Widengren[18].

La unanimidad de historiadores y fenomenólogos de la religión sobre la existencia de esta figura se disipa cuando se trata de comprender su estructura. Las opiniones sobre la misma ocupan una gama muy amplia de interpretaciones, que van desde la identificación de la creencia en el ser supremo con el monoteísmo estricto, operada por el P. W. Schmidt, a la disolución de esa creencia en una vaga forma de deísmo ilustrado que propone van der Leeuw. En estas dos interpretaciones extremas asistimos a la proyección, sobre los datos de la historia y de la etnología, de una imagen previa de la divinidad presente en el intérprete.

El P. Schmidt no duda de que existe «un número suficiente de tribus en el que el carácter a todas luces monoteísta de su ser

[11] *Dio. Formazione e sviluppo del monoteísmo nella Storia delle religioni.* Vol. I: *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi* (Roma 1922) 349. Del mismo autor, *L'onniscienza di Dio* (Turín 1955); edic. reducida, *L'essere supremo nelle religioni primitive, l'onniscienza di Dio* (1957).

[12] *Monotheism among primitive peoples* (Londres 1924), y *Primitive man ais philosopher* (1927; trad. castellana: *El hombre primitivo como filósofo* [Buenos Aires ²1968]), donde escribe: «Nadie niega seriamente hoy que muchos pueblos primitivos crean en la existencia de un creador supremo» (p. 284; cf. 281-302).

[13] Cf., sobre todo, *Glauben und Mystik im Scbatten des Hóchstens Wesen* (Leipzig 1926).

[14] *Probleme...,* 41-53.

[15] Cf. *La religión...,* 155-159: «Lo que queda admitido es que existe una adoración primitiva de un ser que no se puede interpretar ni como potencia ni como voluntad y que posee una semejanza considerable con el dios del hombre proverbialmente sencillo» (p. 159), y que los seres supremos, «en la mayoría de los casos, son... primitivos o indígenas» (p. 157).

[16] Cf. *The concept of deity* (Londres 1950) espec. cap. I: *The primitive conception of providence,* 15-31.

[17] *Tratado...,* II, 65-155.

[18] *Fenomenología de la religión,* 41-82. «La fe en un ser supremo en los pueblos primitivos actuales y los pueblos cultos más antiguos no es una *teoría,* sino un hecho» (p. 42, n. 2); del mismo autor, cf. *Hochgottglaube im alten Irán. Eine religionsphanomenologische Untersuchung* (Upsala 1938) espec. 70-93.

supremo aparece, aun macroscópicamente, con suficiente claridad» [19]. Y en cuanto a aquellas en las que, junto a la figura del ser supremo, aparecen otras que podrían oscurecer el carácter monoteísta de la creencia en la primera, recurre a fenómenos de degeneración, de «desprendimiento de figuras» o de reducción de la multiplicidad de las mismas a una definitiva unidad[20]. A esta interpretación del P. Schmidt oponen la mayor parte de los fenomenólogos e historiadores reparos que prácticamente obligan a hablar del «final del monotísmo primitivo» no sólo como teoría explicativa del origen de la religión, sino también como interpretación de la estructura de la figura del ser supremo[21]. Los más importantes son los que se basan en los datos etnológicos mismos. La creencia en la figura del ser supremo comporta, en efecto, una serie de rasgos que son difícilmente compatibles con lo que entendemos ordinariamente por monoteísmo. Así, la existencia de figuras secundarias o intermedias a su lado, la presencia, en su configuración, de rasgos antropomórficos y míticos más o menos acusados y, sobre todo, el hecho de que en en la mayor parte de los casos esa figura no constituya el eje que estructura todos los demás elementos de la vida religiosa y la frecuente ausencia de la misma en el ejercicio activo de la vida religiosa y en el culto.

Basándose sobre todo en este último hecho, subrayado hasta el exceso, propone van der Leeuw una interpretación de la figura del ser supremo en la que ésta queda reducida a una especie de deísmo. En efecto, después de haberse referido a algunas figuras de ser supremo tomadas de distintos contextos, van der Leeuw no encuentra otro nombre común a todas ellas que la expresión «trasfondo sagrado; potencia y voluntad como trasfondo», erigida por el hombre como «instancia superior», «potencia a la que puede reducir todas las demás, incluso la suya propia», «potencia que autoriza también sus ritos, pero que, por lo demás, no se cuida demasiado de él». Se trata de una potencia localizada en el cielo, desde donde puede ver todo y cuidar de que el mundo no se disloque. Es, pues, un dios más conseivador que creador y al que no se recurre más que en casos de necesidad extrema. Esta figura constituye, desde luego, una voluntad, pero muy débilmente personificada. Después de haber caracterizado así la figura del ser

" *Manual de historia comparada de las religiones*, 257; *Der Ursprung...*, VI, *Endsynthese der Religionen der Naturvólker*.

[20] *Manual de historia comparada...*, 257-259.

[21] Cf. los estudios citados en el primer capítulo al exponer la doctrina del P. Schmidt; G. Seigmund, *Der Glauhe des TJrmenschen* (Bema 1962).

supremo, no es extraño que van der Leeuw afirme que «es en el deísmo del siglo XVIII donde la adoración del ser supremo ha conocido su pleno desarrollo» [n]. Esta figura, en cuya descripción van der Leeuw sigue los pasos de N. Soderblom y de Th. Preuss, está dibujada en oposición con la figura del Dios del Antiguo Testamento, un Dios vivo y celoso que actúa sobre el hombre e interviene en su vida[23].

A pesar de la parcialidad de su descripción, van der Leeuw no puede ocultar que las figuras del ser supremo intervienen de alguna manera en la vida de las poblaciones que las admiten, al menos, en los momentos de necesidad extrema, en oraciones jaculatorias, en relación con los comienzos del mundo y en conexión estrecha con la moral[2A]. La atención a estos rasgos y a otros olvidados por este autor llevan a comprensiones más fieles de la estructura de esta configuración de lo divino.

Una comprensión adecuada de la estructura de esta configuración debe tener en cuenta las múltiples figuras concretas que ha revestido de acuerdo con los diferentes contextos culturales en que se ha dado. Así, por ejemplo, una civilización patriarcal y de pastores y de nómadas se representará el ser supremo bajo la forma del ser celeste; en cambio, una civilización agraria y matriarcal se representará el ser supremo bajo la forma de la madre tierra; y en una civilización de cazadores el ser supremo se representa como el «señor de los animales»[25], etc. Pero existen una serie de rasgos comunes a gran parte de las configuraciones del ser supremo que permiten destacar su estructura.

Analicemos algunos de ellos. G. Widengren ha subrayado —tal vez excesivamente— uno que el análisis de van der Leeuw había olvidado casi por completo. El ser supremo se presenta como un Dios del destino. En todas las culturas a las que se refiere Widengren el ser supremo aparece como ser creador, señor de la existencia, envía el bien y el mal, es todopoderoso y juez y responsable último de la moral. Pero si contiene una serie muy larga de elementos, el que le pertenece como más propio es su «pleno y

[22] Cf. *La religión...*, 155-156, espec. 163ss.

[B] *Die Struktur der Vorstellung des sogenanten hochsten Wesens:* «Archiv für Religionswissenschaft» XXIX (1931) 79-107.

[24] *La religión...*, 164-165.

[25] R. Pettazzoni, *L'Essere supremo nelle religioni primitive*, op. cit., 103-126; del mismo autor, *El ser supremo: estructura fenomenológica y desarrollo histórico*, en M. Eliade y J. Kitagawa (eds.), *The History of religión. Essays in Methodology;* trad. castellana: *Metodología de la historia de las religiones* (Buenos Aires 1967) 86-94. También Fr. Heüer, *Erscheinungsformen*, 456-457.

soberano dominio sobre el destino, tanto del mundo como de los hombres»[26]. Pettazzoni ha subrayado un atributo de la figura celeste del ser supremo que confirma la actividad del mismo, su relación con el hombre y su carácter ético: su omnisciencia[27]. J. Goetz, por su parte, ha puesto de relieve una serie de elementos comunes a las figuras del ser supremo presentes sobre todo en la figura de los dioses celestes que ayudan a completar la comprensión de las mismas. Así, el *aniconismo* expreso y consciente, que nos recordaría que «no hay símbolos de Dios», sino símbolos teístas, es decir, «símbolos de la experiencia de Dios», con lo que la relación con Dios expresada en esta figura se aproximaría considerablemente a la expresada en el monoteísmo. Así también, una serie de símbolos, como la voz y la luz, que expresarían el carácter ético de la figura del Dios celeste; así, por fin, la designación de esa figura como padre[28].

Junto a todos estos rasgos que, en reacción a la descripción de Soderblom, Preuss y van der Leeuw, se han ido acumulando en las descripciones recientes de la figura del ser supremo, es preciso anotar la tendencia de esta figura al alejamiento, la pasividad y a convertirse, por tanto, en *deus otiosus*[29]. Este último elemento de la figura del ser supremo nos parece indispensable a la hora de intentar una valorización del significado religioso de esta configuración de la divinidad. En efecto, el paso a ese estado de pasividad se produce casi siempre por sustitución de la presencia de estas figuras por otras más activas, más próximas a la vida del hombre, más cercanas a sus necesidades y más dinámicas[30].

En este hecho vemos, por nuestra parte, la mayor dificultad para calificar de verdadero monoteísmo la creencia en la que la divinidad aparece configurada bajo la simple forma del ser supremo. Así lo entiende también Ed. O. James, quien en la obra anterior-

26 *Hochgottglaube...*, op. cit., 93.

27 Cf. *L'onniscienza di Dio*, op. cit.

28 J. Goetz, *Symbolique du Dieu celeste chez les primitifs:* «Studia Missionalia» 17 (1968) 17-54.

29 Cf. M. Eliade, *Tratado...* I, 73-78.

30 M. Eliade, *ibíd*. Pettazoni propone como explicación de ese paso el que al atribuir a la actividad del ser supremo la fundamentación misma del universo en el que el hombre vive, se teme que una nueva acción suya venga a trastornarlo; por ello se atribuye la acción ulterior sobre el mundo a seres intermedios capaces de dirigir los acontecimientos en él según los intereses de los hombres, pero sin la peligrosa posibilidad de trastornar los fundamentos del orden mundano. Cf. U. Bianchi, *Probleme...*, 90-92, quien hace suya esta interpretación sacándola del contexto de interpretación mágica de la acción del ser supremo en que la situaba Pettazzoni.

mente citada afirma que el aislamiento y alejamiento del *high God* ha impedido que se desarrollase en las sociedades primitivas un verdadero monoteísmo. Para la mayor parte de ellas, Dios era demasiado elevado o remoto para ser objeto popular de adoración. Así, pues, la más alta concepción de la deidad en términos de trascendencia tendía a convertirla en el totalmente otro. Para ser Dios efectivo, concluye James, debería ser ritualmente accesible, eficaz y capaz de responder al hombre en el culto. Por eso el ser supremo no habría logrado excluir a los otros dioses[31]. Los rasgos de la estructura de esta configuración de la divinidad nos permiten dar una respuesta a la tercera cuestión que nos planteábamos a propósito de ella: la de su valor religioso.

Por una parte, la presencia de esta figura es claro testimonio de una actitud verdaderamente religiosa, es decir, reconocedora de la realidad misteriosa de lo divino. En efecto, la excelencia de lo divino sobre todas las demás realidades, su superioridad, su trascendencia, se hacen presentes en el carácter de suprema que se atribuye a la realidad representada por esa figura, en las formas celestes con las que aparece ligada de forma frecuente, aunque no exclusiva, y en los esquemas simbólicos de tipo ascensional o de relación con el centro de la vida en los que suele inscribirse. Pero, además, otra serie de rasgos no menos importantes de la figura del ser supremo vienen a destacar el segundo elemento constitutivo de la experiencia del Misterio: su carácter activo, su condición «personal». En este sentido apuntan los rasgos éticos que representan algunos de los «atributos» constantes de esta figura: su omnisciencia, su bondad, su condición de orientador de los destinos del hombre. En el mismo sentido se han de entender algunos rasgos que distinguen la actitud del hombre frente a la realidad representada en esa figura. El hombre se dirige a ella en fórmulas de la más auténtica oración, especialmente en los casos de extrema necesidad, movido, por tanto, por la más absoluta confianza[32]. El mismo hecho de su inactividad en el culto se explica a veces por la convicción que el hombre tiene de su absoluta bondad, que hace

[31] *Op. cit.,* 28. Sin embargo, tal vez puede afirmarse que cuando la figura del ser supremo no ha pasado a «dios ocioso» y es término de una actitud religiosa de oración, como sucede en algunos casos, aun cuando no pueda hablarse de monoteísmo en el mismo sentido que este término cobra cuando designa a las grandes revoluciones religiosas de Moisés o de Zaratustra, se puede hablar de un monoteísmo no plenamente consciente, pero verdadero, que de alguna manera preludia esas otras formas más perfectas del mismo. Cf., en este sentido, U. Bianchi, *op. cit.,* 43-46.

[32] Cf. Fr. Heiler, *Das Gebet,* op. cit.

innecesario cualquier tipo de sacrificio. El carácter activo y «personal» del Misterio aparece también en los nombres con que el hombre religioso se refiere a la realidad representada por esta figura: señor, señor nuestro, señor invisible, señor del mundo, propietario, dador, vigilante, protector, guía, etc. [M], y particularmente en el nombre de Padre. Todos estos rasgos de la figura del ser supremo permiten hablar del carácter personal que el Misterio reviste para los hombres que lo expresan a través de ella. Este carácter personal se refiere más al tipo de relación expresada en la figura que a los rasgos que ésta reviste en concreto y que pueden no ser los del hombre, los de la persona humana [M].

Pero el valor religioso de que dan testimonio todos estos rasgos de la figura del ser supremo se ve comprometido por otros a los que hemos aludido al describir su estructura. El más importante es la tendencia a la ociosidad religiosa de esas figuras. En esa tendencia creemos ver una clara manifestación de debilitamiento de la actitud religiosa que la origina. La ociosidad del ser supremo significa, en efecto, una clara disociación de la trascendencia y la superioridad del ser representado en esa figura y de su actividad o personalidad. El hombre religioso muestra con esa disociación que, aun viéndose «forzado» a reconocer una realidad superior a todas, busca el auxilio de poderes más próximos y más inmediatamente relacionados con su vida y los bienes más importantes de la misma[3S]. El centro de gravedad de su actitud se ha derivado así del término trascendente de la misma a su «sujeto», el hombre y sus necesidades. Paralelamente a esta desviación de la actitud, se observa la tendencia a que los símbolos, sobre todo los más «materiales», de la realidad representada por la figura del ser supremo sustituyan a la realidad simbolizada, y aparece el peligro del paso «de la expresión a la utilización» de los símbolos [x] y de que éstos dejen de ser vehículos del carácter sagrado del Misterio para convertirse en objetos sagrados al servicio del interés del hombre. La presencia frecuente de elementos que traicionan esta tendencia a la utilización de lo sagrado en la actitud que ha dado lugar a la figura del ser supremo nos fuerza a considerar esa figura como una manifestación deficiente de lo divino que orienta hacia configuraciones más perfectas.

i

[33] Cf. Goetz, *op. cit.,* 37; Widengren, *op. cit.,* y Schmidt, *op. cit.*
[34] Cf. las justas precisiones en este sentido de J. Goetz, *op. cit.,* 38-45.
[35] Cf. M. Eliade, *Tratado...* I, 78ss.
[36] Goetz, *op. cit.,* 51.

•t

2. EL POLITEÍSMO. LA CONFIGURACIÓN DE LA DIVINIDAD EN UNA MULTIPLICIDAD DE FIGURAS

El estudio del politeísmo ofrece los ejemplos más claros de consideración evolucionista de la idea de la divinidad. Este tipo de consideración quedaba perfectamente expresado en un artículo de E. Garrie sobre el politeísmo[37], en el que situaba con toda precisión el politeísmo entre el polidemonismo y el monoteísmo en estos término: el politeísmo «se distingue de la fase anterior (polidemonismo) por la naturaleza de la adoración, y de la posterior (monoteísmo), por el número de los objetos a que se rinde esa adoración». La misma orientación evolucionista aparece en la explicación del politeísmo propuesta por los fenomenólogos más recientes, como K. Goldammer, que lo sitúa en una sucesión compuesta por los siguientes estadios: polidemonismo, politeísmo, henoteísmo y monoteísmo. Frente a estos esquemas evolucionistas existen, como es sabido, otros de signo contrario que sitúan al politeísmo como una etapa posterior al monoteísmo y que representaría una degeneración del mismo. Sin negar que pueda existir en algunos casos una sucesión de configuraciones de la divinidad más o menos próxima a las que proponen estos autores, creemos más de acuerdo con los hechos considerar, con van der Leeuw, el polidemonismo y el politeísmo —y, más ampliamente que él, el resto de las configuraciones de la divinidad— no «como (dos) períodos sucesivos en la evolución de la fe en Dios, sino como (dos) estructuras», «independientes del tiempo, que no constituyen en modo alguno (dos) etapas determinadas en la ruta de la humanidad»[3S]. Esta consideración no excluye la localización histórica del politeísmo y la referencia a las circunstancias en que se han dado sus formas más importantes. Pero, por una parte, las diferencias entre las mismas son suficientemente importantes para excluir una conexión necesaria entre ellas y el politeísmo; por otra, la presencia de rasgos politeístas en formas de religiosidad, que en los esquemas evolucionistas se sitúan antes o después del momento que en ellos se atribuye al politeísmo, muestra claramente que es más una forma

[37] *Polytheism:* ERE X, 112.
[3g] *La religión...,* 167. Del mismo autor, cf. *L'actualité du paganisme:* «Monde non Chrétien» 5 (1934) 5ss. El politeísmo, dice en el mismo sentido R. Pettazzoni, no es un momento histórico anterior al monoteísmo y sustituido por él, sino una forma religiosa de ser, *L'esprit du paganisme:* «Diogéne» 9 (1955) 3-10.

determinada de religiosidad que un estadio de la historia religiosa de la humanidad.

Nuestra consideración del politeísmo se sitúa en esta perspectiva y desde ella pretende describir los rasgos más salientes de la forma de religiosidad que origina la configuración politeísta de la divinidad. Como definición previa que nos permita introducirnos en esa descripción, podemos admitir que el politeísmo es una forma de religiosidad referida a una realidad dotada de los rasgos propios de lo divino —se trata de un verdadero teísmo— y representada por una multiplicidad de figuras que encarnan la condición divina de esa realidad. Decir que el politeísmo es una forma de teísmo es decir que en él la realidad divina es concebida como «un ser personal que es honrado en el culto y tiene el poder de intervenir en las situaciones de sus fieles. Un ser que no es humano ni lo ha sido, que —para la fe del sujeto religioso— no debe su existencia a la acción humana y cuya acción no está limitada ni en sus funciones ni en el espacio ni en el tiempo»[39].

Pero antes de entrar en la descripción detallada del politeísmo y en su valoración religiosa, creemos conveniente referirnos a los contextos históricos en que se ha producido ese fenómeno religioso, a su extensión y a sus formas más características.

El politeísmo propiamente dicho es un fenómeno históricamente reciente. De ordinario no se da entre las poblaciones primitivas, sino que es característico de las grandes culturas. Entre las culturas en que de hecho se ha producido se encuentran las del Japón, la India, el Irán anterior a Zaratustra, las grandes culturas del Medio Oriente a excepción de la hebrea, las de Egipto, Grecia y Roma, las de los pueblos germanos y algunos de la América precolombina: aztecas y mayas. De las poblaciones primitivas sólo pueden considerarse politeístas algunas muy aisladas de África y de la Polinesia[40]. Se trata, en la casi totalidad de los casos, de poblaciones que poseen la escritura y una economía desarrollada, lo cual parece indicar que el politeísmo corresponde a un nivel cultural determinado, aunque —para evitar las generalizaciones evolucionistas— convenga añadir inmediatamente que no todas las culturas desarrolladas son o han sido politeístas y que las poblaciones «primitivas» pueden desembocar en otras formas religiosas que el politeísmo. Hecha esta salvedad, es indudable que las altas culturas constituyen un medio particularmente adecuado para el surgimien-

[39] A. Brelich, *Der Polytheismus:* «Numen» 7 (1960) 125.
[40] Cf. A. Brelich,. *op. cit.*

to de la configuración politeísta de la divinidad. En ellas se ha producido ya la diferenciación de clases y oficicios y una forma más compleja de organización social, lo cual lleva a una especificación de experiencias y necesidades que se traducirá en la representación de la realidad superior con la que se pone en contacto la vida humana.

Pero ¿en qué consiste lo específico de esta forma tan extendida de configuración de la divinidad? Ya hemos visto cómo la figura del ser supremo está acompañada, en muchas poblaciones primitivas, de una multitud de figuras intermedias que representan otros tantos poderes capaces de influir sobre la vida del hombre y a los que éste se dirige en las formas habituales de culto. También hemos indicado que, en determinados casos, estas figuras intermedias, que representan poderes de la fecundidad, fenómenos atmosféricos o símbolos más o menos relacionados con las fuerzas vitales indebidamente reificados, terminan por relegar a la figura del ser supremo a una pasividad, a una ociosidad religiosa casi completa. En este hecho tenemos ciertamente el primer paso —que puede revestir formas muy diversas en los diferentes contextos culturales[41]— hacia las diferentes formas de politeísmo; pero la simple presencia de una multiplicidad de figuras que encarnan el poder no autoriza la denominación de politeísta para la religión en la que se produce.

El politeísmo supone, en primer lugar, el carácter «teísta» de esas figuras del poder. La realidad representada en ella debe ser claramente diferenciada del resto de las realidades, aunque —como observa van der Leeuw **•— sea difícil precisar en qué consiste esta diferencia sin poner en ella nuestra propia noción de la divinidad, y conseguir con esa precisión expresar el elemento común a las formas de divinidad de los diferentes politeísmos. Los dioses del politeísmo no son simples manifestaciones del poder ni símbolos densificados, reificados, ni genios protectores, ni siquiera simplemente *numina;* son verdaderos dioses: realidades que pertenecen de alguna manera a la esfera de lo totalmente otro[43] y con las que el hombre puede entrar en comunicación. Un segundo rasgo que

[41] Widengren, *Fenomenología de la religión*, quien afirma que la configuración politeísta se desarrolla con frecuencia a partir de una configuración panteísta de la fe en el ser supremo, pero reconoce que también puede surgir de una configuración puramente monoteísta o, al menos, no panteísta de la misma, p. 103, n. 64.
[42] *Op. cit.*, 168.
[43] Van der Leeuw, *op. cit.*

caracteriza la configuración politeísta de la divinidad, y que viene a subrayar su carácter de teísta, es el establecimiento de relaciones bien determinadas —aunque no siempre por una lógica uniforme— entre las diferentes figuras de la divinidad. En él las figuras divinas aparecen dotadas de un nombre propio y de un medio en el que ejercen su acción. Estos dos rasgos distinguen el politeísmo de esas otras formas de representación plural de los poderes superiores que se producen en determinadas culturas primitivas, y que perduran frecuentemente en algunos elementos de las altas culturas, que suelen denominarse con el término de polidemonismo. En esta forma de representación de la potencia —no propiamente religiosa, si se define el orden de lo sagrado por la presencia del Misterio como nosotros hemos hecho— aparece un verdadero *pandaemonium* de figuras del poder sin contornos precisos y arbitrariamente activas, «una masa indistinta y anónima de potencias» [44].

Frente a esta indeterminación de la potencia, el politeísmo se distingue por delimitar precisamente los contornos de cada una de las potencias mediante la atribución de un nombre, una figura concreta y una función precisa, y, además, por establecer entre las múltiples figuras que encarnan el poder supremo un orden y una jerarquía que dan lugar al nacimiento de un panteón. Los panteones politeístas pueden estar compuestos por figuras divinas más o menos numerosas, desde una pareja, una tríada o una ennéada de dioses hasta los casos de *plebs deorum,* que constituyen una especie de ciudad celeste, réplica de la sociedad de la que surgen —como sucede en el politeísmo griego—, y las legiones innumerables de nombres y figuras divinas de otras formas de politeísmo, como el de algunas listas de dioses de Babilonia y el de algunas épocas del hinduismo[45]. Las formas de organización de las potencias pueden ser muy diferentes y reflejan de ordinario las condiciones culturales de que proceden: así, las condiciones de régimen matriarcal se reflejan en la pareja de dioses (madre-hijo) o pareja de amantes (Cibeles y Attis, Istar y Tammud) de religiones del Oriente Medio. En otros casos, el panteón se organiza a base de tríadas de dioses: Isis, Osiris, Horus de la religión egipcia, y en general surge a partir de una teogonia en la que los dioses se rela-

[44] Van der Leeuw, *op. cit.,* 167; K. Goldammer, *op. cit.,* 88-89; G. Mensching, *Die Religión,* op. cit., 158-159.

[45] Cf., por ejemplo, J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, *2* vols. (París 1962) espec. vol. I, 65-128, 257-331. Sobre las listas de dioses de Babilonia, W. F. Albright, *De l'age de la pierre a la chrétienté* (París 1951, 138-139; trad. castellana: *De la Edad de la Piedra al cristianismo* [Santander 1959]).

cionan en virtud de un parentesco. En ocasiones la multiplicidad de las figuras y su relación se deriva de la multiplicidad de funciones y de atribuciones, como en la «trimurti» hindú de Brahma creador, Visnú conservador, Shiva destructor o, más claramente, en el panteón griego, que constituye un reflejo del orden de la ciudad[46].

El establecimiento de una jerarquía entre los diferentes poderes suele dar lugar a la subordinación más o menos clara de todos éstos con relación a la figura de un dios supremo o padre de los dioses, representado de las más variadas formas: Zeus-Júpiter, en Grecia y Roma; Marduk, en Babilonia; Ptath, Ra y Amón, en Egipto, etc.[47].

Un rasgo que acompaña a todas las múltiples figuras de la divinidad en el politeísmo es el carácter marcadamente cosmomórfico, zoomórfico, teriomórfico, dendromórfico o antropomórfico de las mismas. Frente al aniconismo a que tendía ya la figura del ser supremo y que se convertirá en exigencia característica del monoteísmo, las divinidades del politeísmo son representadas a través de formas tomadas de la naturaleza y del mundo animal o con los rasgos característicos del hombre y de sus valores más altos. La descripción de estas figuras está contenida en innumerables narraciones míticas, estrechamente ligadas con la existencia de esas figuras divinas y con su presencia en la vida del hombre a través del culto. El mito se encuentra descrito con toda profusión de datos, no siempre fácilmente armonizables con la forma concreta de la divinidad: su nacimiento, sus luchas contra los poderes contrarios, sus acciones en favor de los hombres, etc. Las figuras divinas del politeísmo se ven precisadas además por el nombre que se les atribuye, la oración que se les dirige y el culto que se les rinde. Por último, es característica frecuente de la configuración politeísta de la divinidad la diferenciación sexual de la misma bajo formas distintas que pueden consistir a veces en la representación andrógina de la misma[4*].

La estrecha conexión de las representaciones politeístas de la divinidad con realidades naturales o personajes humanos no debe llevar a la conclusión de que se trate en todas ellas de simples

* G. Mensching, *op. cit.*, 162-163, con otros ejemplos.

[47] Cf., por ejemplo, W. F. Otto, *Theophania, der Geist der Altgriechischen Religión* (Hamburgo [2]1959) 79-82. G. Dumézil, *Les Dieux des Indo-Européens* (París 1952).

[48] Cf. Widengren, *op. cit.*, 107; Mensching, *op. cit.*, 165. i

fenómenos de divinización de una realidad natural o de una persona histórica, o de la personificación de un valor superior. En las mismas representaciones politeístas existen indicios de la clara distinción que el hombre religioso que las utiliza opera entre la divinidad y la figura o figuras que lo representan. «El Dios, cualquiera que sea la forma en que sea distinguido de sus semejantes —dice W. F. Otto, el apologista del politeísmo griego—, no es una potencia singular, sino siempre la totalidad del ser del mundo en la revelación que le es propia. Espíritus o demonios son para nosotros potencias a las que se atribuye un ámbito determinado de operación. Que una de ellas haya pasado a ser un dios es una afirmación vacía de contenido propia de la teoría evolucionista» [49]. La «trascendencia» de la realidad representada en las múltiples figuras de la divinidad es expresada felizmente por este mismo autor en su frase ya citada: «Los dioses consuelan no tanto por lo que regalan o prometen cuanto por lo que son» [50], en la que aparece claramente cómo el contenido de la figura remite más allá de sí misma a una plenitud de ser. En cuanto a las figuras naturales o animales que reviste a veces la representación de la divinidad, ya R. Otto observaba —y tras él lo han hecho otros autores— que responden a la necesidad de expresar el carácter de totalmente otro del Misterio[51]. Las formas que contiene cualquier politeísmo sólo pueden ser llamadas dioses si poseen estas dos propiedades: ser distintas del hombre y de lo que el hombre controla y gozar de significación existencial para él. Por eso las figuras de la divinidad, cualquiera que sea la forma concreta que revistan, deben referirse a una realidad «eterna», duradera, inmortal en comparación con el hombre y permitir al hombre el contacto con realidades que de otra manera le escaparían por completo[52]. Esta conciencia de la diferencia entre la figura y la realidad que se hace presente en ella llevará en cualquier forma de politeísmo a considerar esa multiplicidad como la irradiación sobre el mundo de una realidad plena representada en la figura del Dios supremo del panteón. «Sacrifica a Dios, pero no preguntes demasiado acerca de sus modos de manifestarse. Dios es como el sol en el cielo: sólo sus rayos llevan a la tierra, pero él revela su poder en innumerables formas»,

[49] *Op. cit.*, 22.
[50] *Ibíd.*, 34. Aunque esta trascendencia se vea comprometida por el carácter esteticista que presenta su comprensión de las divinidades griegas, *ibíd.*, 84-85.
[51] Cf. *Lo santo*, op. cit., 95ss; G. Mensching, *Die Religión*, op. cit., 160.
[52] A. Brelich, *op. cit.*, 29.

dice en este sentido un texto egipcio[H]. A partir de estas características comunes a las diferentes representaciones de la divinidad en el politeísmo, cada una de ellas destaca un atributo particular de la misma de acuerdo con Ja función que se atribuye a las divinidades concretas representadas en ellas. Pero la mayor parte de esas divinidades representan una forma concreta de poder, de eficacia, una forma particular de acrecentamiento de la vida y de enriquecimiento de sus posibilidades.

Por eso las representaciones politeístas de la divinidad subrayan su proximidad para con el hombre, su fácil acceso, su disponibilidad en cualquier circunstancia de la vida. En los diferentes politeístos existen dioses del día y de la noche, del cielo, del mar y de la tierra, de las diferentes etapas de la vida y de sus principales acciones, hasta llegar en algunos casos a los «dioses especiales» o «dioses del instante» para cada función de una actividad determinada, lo cual lleva a los romanos, en el «deseo frenético de tener muchos dioses», que san Agustín les reprocha, a concebir tantos dioses como fases comporta el trabajo de la agricultura, desde la preparación de la tierra hasta la recolección de la cosecha[M], aunque tal vez estos «dioses especiales» no son en muchos casos más que epítetos célticos de una misma divinidad.

Para terminar esta breve descripción del fenómeno religioso que constituye el politeísmo nos falta preguntarnos por el origen del mismo y por su sentido y valor religioso.

Ya hemos observado que el politeísmo constituye un fenómeno relativamente reciente por ser una forma religiosa propia, sobre todo, de las grandes culturas. Históricamente parece suceder a las formas religiosas de las poblaciones primitivas. La complejidad de las formas religiosas de estas últimas hace posibles múltiples explicaciones de su origen. ¿Constituye el politeísmo una etapa intermedia entre las formas inferiores de configuración de la potencia, magia, animismo y polidemonismo por una parte y el monoteísmo por otra? ¿Constituye, por el contrario, una degeneración de la forma más perfecta de configuración de la potencia, que sería la creencia en el ser supremo interpretado como monoteísmo primitivo? Seguramente no es posible dar una respuesta inequívoca a esta pregunta porque su planteamiento supone una simplificación excesiva de los datos históricos. Históricamente no cabe una

[55] Según H. Brunner, citado en A. Brunner, *La religión* (Barcelona 1963) 181, n. 7.

[H] Cf. H. Usener, *Gbtternamen* (Bonn 1896) 27ss; van der Leeuw, *La Religión...,* 148.

única respuesta a estas preguntas porque existen muchas formas de politeísmo y cada una ha podido surgir de una forma diferente. En algunos casos es posible que los muchos dioses hayan aparecido gracias a la disgregación de la figura del ser supremo, mientras en otros es posible que se haya llegado a la constitución de un panteón por la organización y la unificación de un estadio anterior de polidemonismo, y en otros, por fin, algunas de las figuras del politeísmo hayan surgido del culto a los antepasados[55].

En todo caso, nuestro punto de vista, fundamentalmente fenomenológico, nos permite plantear el problema en términos de estructura, en los que las cuestiones cronológicas e históricas tienen menos importancia. Desde la perspectiva que hemos adoptado, el politeísmo es fundamentalmente una forma religiosa de ser y de comportarse cuyos rasgos principales hemos tratado de describir. Ahora se tratará de investigar qué intención religiosa encarna, a qué actitud corresponde, para poder después comprender su sentido y, dentro de los límites de la reducción fenomenológica, su valor religioso.

Entre los rasgos del politeísmo que hemos enumerado, nos parecen particularmente importantes, por una parte, la conciencia de la trascendencia de lo representado a través de las figuras de la divinidad, es decir, el carácter de «dioses» que esas figuras poseen, y por otra, la multiplicación de esas representaciones. El primero de estos rasgos parece acentuado por el hecho de la jerarquización de esas múltiples figuras bajo la figura de un Dios supremo. Este Dios supremo suele poseer una serie de rasgos que permiten descubrir bajo su figura la figura del ser supremo que hemos descrito en el párrafo anterior. Así, en el caso de Zeus-Júpiter, el mismo nombre se refiere a un dios del cielo, forma privilegiada del ser supremo en numerosas poblaciones primitivas. ¿*A* qué responde entonces la multiplicación de las figuras junto a la del ser supremo que pervive en el Dios primero del panteón politeísta? ¿Cuál es la raíz de esa división de la figura del ser supremo en una multiplicidad de figuras divinas? En algunos casos puede tratarse de un fenómeno de reificación de un símbolo, de densificación de unas sacralidades, es decir, de unas realidades naturales a través de las cuales el hombre religioso se había representado la realidad divina.

55 Cf., por ejemplo, la explicación que ofrece R. Otto del nacimiento de un Dios, Varuna, en *Das Gefühl des Uberweltlichen*, op. cit., 125-202, y otros ejemplos en G. Mensching, *op. cit.*, 162-163. Ha ejercido considerable influencia en el tratamiento de este problema el breve estudio de A. Bertholet, *Gotterspaltung und Gbttervereinigung* (Tubinga 1933).

En otros se trata de una división de la figura del ser supremo en sus diferentes atributos o aspectos; pero cualquiera que sea el proceso concreto que ha llevado a la multiplicación de las figuras, ésta se debe, sin duda, a una tendencia presente en el hombre religioso que le lleva a sustituir una «divinidad abstracta y lejana por una cercana al hombre, visible y diferenciada según diferentes funciones»[56]. La raíz de la multiplicación de las figuras estaría entonces en la incapacidad en que se ha encontrado el hombre politeísta de representarse en la misma figura la trascendencia del Misterio y su proximidad, su actividad, su carácter de personal. Pero si ahondamos en las causas de esta incapacidad, llegamos a descubrir que ésta se debe, en última instancia, a la incapacidad de establecer una relación de pleno reconocimiento de la realidad trascendente a través de la absoluta confianza. Esta incapacidad para el reconocimiento de la Trascendencia lleva inmediatamente al hombre a la multiplicación de los poderes capaces de responder a sus múltiples necesidades y a la constitución de un panteón de divinidades en las que encuentre apoyo su falta de confianza. En la multiplicación de las figuras de la potencia y en la representación cercana y palpable para el hombre no es difícil descubrir el deseo humano de influir de alguna manera sobre la divinidad trascendente y ponerla a su servicio, aunque por el medio no mágico, sino religioso —imperfectamente religioso—, de hacerla más asequible al hombre, a sus ruegos y a sus necesidades concretas. La permanencia de esos restos de la figura del ser supremo que representa el Dios primero del panteón expresaría tan sólo la necesidad, que el hombre no deja de experimentar en ningún momento, de mantener una potencia superior o suprema como garantía definitiva del orden y del fundamento del conjunto.

Desde esta interpretación del politeísmo se comprende que lo esencial para caracterizarlo no es el número de las potencias, sino la estructura de la actitud que refleja la multiplicación de las mismas. Y desde la interpretación del hecho religioso que hemos propuesto y de la actitud que le sirve de base, el politeísmo no puede menos de aparecemos como una realización deficiente de la relación y de la actitud religiosa.

Contra esta conclusión se elevan las voces de entusiastas defensores contemporáneos de algunas formas de politeísmo[57]. Pero

[56] G. Mensching, *op. cit.*, 165; M. Eliade, *Traite...*, 53-63.
[57] Cf. Daniélou, *Le Polytbéisme hindou* (París 1960); W. F. Otto, *Die Gotter Griechenlands* (1929, *1965), y *Theophania*, op. cit., espec. 75-82. También insiste en el sentimiento de la «trascendencia de lo divino frente

estas defensas se basan en un supuesto que, a nuestro entender, brilla justamente por su ausencia en la mayor parte de los politeísmos. Para A. Daniélou, por ejemplo, el politeísmo supone una clara conciencia del carácter trascendente de la divinidad, cuya perfección no se agota en una manifestación única como la que propone el monoteísmo y a la que se aproxima más la representación múltiple del politeísmo. Dado que la suprema realidad trascendente no puede pasar a ser término de una relación viva con el hombre sin manifestarse, es decir, sin concretarse en una figura, la relación religiosa con la trascendencia siempre comportará el paso por la multiplicidad de las figuras a menos que se cometa la aberración de identificar la propia representación de lo divino con la divinidad misma. Decir que Dios es único nos haría, según Daniélou, ciegos a otras realidades y no nos acercaría en modo alguno al Absoluto. Los dioses del politeísmo son para él entidades simbólicas para representar las fuerzas que dirigen los diferentes aspectos de la realidad. Cada dios es una entidad que preside el funcionamiento de un aspecto particular del universo.

En otros términos había realizado la apología del politeísmo griego W. F. Otto. La multiplicidad de dioses no se opone, para el célebre historiador y apologista de la religión griega, al monoteísmo, sino que es su forma más elevada. Tras subrayar la perfecta jerarquía que forman los dioses bajo la autoridad suprema del «Padre de los dioses y de los hombres», Otto afirma que éstos constituyen los reflejos imperecederos de la suma perfección de lo divino. Pero el sentido de «lo divino» para W. F. Otto no parece estar muy cerca del que este término cobra para el monoteísmo cuando lo identifica con «lo divino originario que comprende y soporta todo, también los dioses, y que no tiene ya nombre alguno, a menos que, en términos griegos, se lo quiera llamar *Gaia* (tierra), el principio originario que ha hecho nacer de sí el cielo...»[58].

a las apelaciones y figuras divinas», viendo en él algo especial al politeísmo e ilustrando su tesis con el politeísmo griego, J. Rudhardt, en su breve pero sustancioso artículo *Considérations sur le polythéisme:* «Revue de Theologie et de Philosophie» (1966) 352-364.

[58] *Op. cit.*, 82. No creemos que la afirmación de este principio pueda denominarse monoteísmo si no es dando a este término otro sentido que el que generalmente posee en la historia de las religiones. Por el contrario, creemos más acertado afirmar, con M. Nilson, que ese «concepto general denominado 'la divinidad' no conduce en modo alguno al monoteísmo», ya que «se trata de una abstracción impersonal inaccesible a la esperanza o a la oración...» *(Les croyances religieuses dans la Gréce antique* [París] 77); cf. también 143. Sobre la cuestión del monoteísmo entre los griegos se tiene

Estas dos apologías del politeísmo suponen una falsa comprensión del monoteísmo, a la que trataremos de responder más adelante. Por nuestra parte, podemos aceptar que el hombre religioso politeísta reconoce la distancia entre lo divino y las representaciones en las que se manifiesta. Pero creemos ver en la expresión que da de ese reconocimiento la separación entre lo divino como realidad trascendente y las formas a través de las cuales se hace accesible, y, por tanto, el peligro de relegar la divinidad en cuanto trascendente a un *más allá* de toda posible relación con el hombre, que se vería sustituido en la relación religiosa por esas formas multiplicadas de la potencia o de la belleza que serían los diferentes dioses. El politeísta, en definitiva, no se atrevería a dar el paso decisivo para el reconocimiento de la trascendencia, que es su invocación como tal trascendencia. Por eso, aun «pensando» esa trascendencia como trasfondo de todas las figuras que la representan, se dirige a estas figuras, invoca a unos poderes inmediatos que forman parte de su vida y de su existencia[B], en lugar de abandonarse por completo en un movimiento de absoluta confianza en manos del poder absoluto.

3. EL DUALISMO RELIGIOSO. LA CONFIGURACIÓN DUALISTA DE LA DIVINIDAD

El dualismo religioso constituye una forma de representación de la divinidad que puede darse en los contextos religiosos y culturales más variados: monoteísmo creacionista, politeísmo de pueblos dotados de cultura, religiosidad primitiva, pero que no se confunde con ninguno de ellos, sino que constituye un fenómeno religioso específico muy frecuente en la historia de las religiones. La expresión «dualismo religioso» debe ser entendida en el sentido que le atribuyen la fenomenología y la historia de las religiones y no en el sentido filosófico o teológico de la misma. Para la filosofía y la teología son, con la mayor frecuencia, sistemas «dualistas» todos aquellos que conciben la divinidad como trascendente, en oposición a los monismos, que tienden a identificarla con el conjunto o la totalidad de la realidad. En historia de las religiones, el dualismo

un resumen documentado en E. des Places, *La religión grecque* (París 1969) 324-326.

[59] Cf. A. Brelich, *Politeísmo e Soteriologia*, en *The Saviour God* (Manchester 1963) 37-50.

religioso se refiere a una forma de existencia religiosa que se representa, en términos diferentes, que precisaremos en seguida, la realidad última bajo la forma de un doble principio o de un doble responsable de la vida del hombre y del universo[60]. El dualismo religioso constituye una forma peculiar de religión y comporta, por tanto, una forma particular de experiencia o de actitud religiosa, un conjunto de mediaciones determinado por ella y, en concreto, una peculiar representación de lo divino. Sin excluir absolutamente los demás aspectos del dualismo, nosotros nos referiremos especialmente a este último.

El dualismo es un fenómeno religioso de enorme extensión en la historia de las religiones. Se da, en primer lugar, en la tradición surgida en el Irán con el zoroastrismo y que aparece también en el orfismo o en el zervanismo, en los movimientos gnósticos, en el maniqueísmo y en algunas «sectas» medievales como las de los bogomilos y los cataros[61]. Dentro de esta misma tradición son muy numerosas las variedades del dualismo que incluso se oponen y combaten entre sí[62]. Pero, además, U. Bianchi ha mostrado la existencia de un dualismo primitivo en áreas geográficas y culturales muy extensas, que van de la Europa oriental a las regiones del Cáucaso, del Asia septentrional, central y norteoriental, para llegar hasta las poblaciones primitivas de América del Norte. Este dualismo primitivo se expresa en creencias, mitos y diferentes elementos del folklore de estas poblaciones, dotadas todas ellas de una indudable impronta dualista, que presentan claros paralelismos estructurales con las diferentes formas del dualismo «culto». La explicación de estos rasgos dualistas no puede reducirse al influjo de la tradición iránica sobre estas poblaciones, por lo que más bien parece imponerse la tesis de que existe un *humus* primitivo ten-

" Cf. U. Bianchi, *II dualismo religioso. Saggio storico ed etnológico* (Roma 1958) 7. Del mismo autor, *Le dudisme en Histoire des religions:* «Revue de l'Histoire des Religions» 59 (1961) 1-45, 5-6. En toda nuestra exposición del dualismo nos serviremos ampliamente de estos y otros estudios de este autor. Cf. también G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, 117ss; 454ss; también contiene observaciones interesantes sobre el dualismo, con referencia a algunas formas, a las que no aludimos en nuestra exposición, K. Goldammer, *Die Formenwelt...*, op. cit., 98-100. Para este autor, el dualismo sería un estado intermedio en el proceso del politeísmo al monoteísmo; tal afirmación no creemos se encuentre confirmada por los hechos. Cf. p. 100.

[61] Sobre los movimientos gnósticos desde este punto de vista, cf. U. Bianchi, *op. cit.*, 13-25; sobre los principales temas de la gnosis, Widengren, *op. cit.*, 452-475.

° Bianchi, *op. cit.*, 2. v>r. w

dencialmente dualista que ha sido sistematizado en los grandes sistemas dualistas culturales [w].

Pero tampoco en este apartado nos proponemos entrar en los detalles históricos, sino sólo comprender estructuralmente el fenómeno religioso del dualismo y, más concretamente, la representación de lo divino que comporta.

Comencemos por enunciar una descripción de los elementos esenciales del dualismo que permita, a ser posible, la comprensión de todas sus formas. Son religiones o sistemas dualistas aquellos en los que «la divinidad, concebida como (realidad) primordial, suma y más o menos claramente personal, no es considerada autora única y única dominadora del mundo y del hombre», cualquiera que sea la explicación que se dé del origen de la realidad que disputa a la divinidad ese dominio absoluto, del adversario, que puede tener un origen independiente de la divinidad, o un origen indeterminado, o incluso haber sido producido por el creador o proceder indirectamente del mismo por emanación[M]. Lo esencial de los sistemas dualistas consiste, pues, en atribuir a una realidad una malignidad «natural» que la hace independiente de la divinidad, y conceder a esa realidad una actividad creadora o demiúrgica o un dominio sobre el mundo que limita positivamente el dominio de Dios[6S]. En esta descripción no tomamos como esencial al dualismo la representación de dos poderes necesariamente coeternos y «simétricos» en el espacio o en el tiempo —aunque, cuando tal representación se produce, tenemos la forma más clara de dualismo, el dualismo absoluto—, sino tan sólo el hecho de que el dominio de la realidad suprema sobre la creación se vea limitado por otro principio contradictorio que a veces puede ser representado incluso como complementario[66].

El dualismo se caracteriza, pues, negativamente, por el hecho de que el ser supremo no es autor y responsable de todo —como en las religiones creacionistas—, sino que es limitado en su dominio, y, positivamente, por el hecho de admitir una realidad «naturalmente» mala, dotada de poder demiúrgico sobre el mundo. En general, para el dualismo, el mundo, la realidad en su conjunto, se divide, pues, en dos ámbitos diferentes: el del bien y el del mal, aunque el contenido y el alcance de esta calificación pueda variar

[63] Cf. la exposición panorámica del mismo en Bianchi, *op. cit.*, 26-54; *op. cit.*, 15.

" *Ibíd.*, 7.

[65] *Ibíd.*, 8.

[66] Bianchi, *Probleme der Religionsgeschicbte*, op. cit., 67.

en los diferentes dualismos y la frontera entre esos dos ámbitos no pase exactamente por el mismo lugar en todos ellos. Así, en algunos dualismos el mundo se divide en bueno y malo: el mundo bueno comprende tanto elementos visibles, materiales, como invisibles; de la misma manera que el mundo malo comprende todo aquello que se opone a la creación del Dios bueno, sea o no material o visible. En otros, en cambio, malo equivale a material o visible, y bueno es equivalente a espiritual. Así sucede, por ejemplo, en los sistemas gnósticos, en el maniqueísmo y en los movimientos medievales de cataros y bogomilos[67].

De la descripción precedente del dualismo se sigue la más importante división de sus formas. La primera está representada por el dualismo no absoluto, no simétrico, o dualismo «monarchiano», como lo llama Bianchi. En ella se admite la existencia de una realidad suprema, de «un creador de base» al que se añade la figura de un segundo creador, de un rival del primero que limita su poder y tiene dominio sobre una zona de la realidad. En el nivel primitivo, esta función es ejercida en determinados contextos como en las tribus de América del Norte por el *demiutgo-triekster*, con su carácter ambivalente de poder demiúrgico y perturbador. Pero este tipo de dualismo puede darse en contextos no creacionistas, sino «teogónico-genealógicos», como los que caracterizan las culturas del Oriente Medio. En muchas de esas cosmogonías, en efecto, el nacimiento de la realidad se expresa en términos de un combate primordial que introduce la dualidad y la oposición en los principios mismos de todo lo que es y hasta en las raíces de lo divino[68].

Este tipo de dualismo sería compatible con algunas formas de monoteísmo creacionista, al que, sin embargo, terminaría por pervertir. Así sucede, para referirnos al ejemplo más importante, en el mazdeísmo de Zaratustra. El carácter dualista de la religión de Zaratustra aparece claramente en la actitud que supone ante el mundo y la vida, en la división absoluta entre el bien y el mal, en el tipo de espiritualidad toda ella centrada sobre la elección del bien y la realización del mismo, y, sobre todo, en la presencia, junto al Dios supremo y creador, bueno, santo y todopoderoso —Ahura-Mazda, el sabio Señor—, de una pareja de dioses gemelos, Spenta Mainyu y Ahra-Mainyu, espíritus bueno y malo, respectivamente, que se disputan el dominio del mundo y de los hom-

[67] Cf. Bianchi, *Vrobleme...*, op. cit., 69-70; Widengren, *Fenomenología de la religión*, 453ss.

[68] Cf. Bianchi, *op. cit.*, 17-21.

bres[69]. U. Bianchi, en un artículo consagrado al problema del surgimiento del dualismo en una religión fundamentalmente monoteísta y creacionista como la de Zaratustra™, sostiene la tesis de que el dualismo de los Gatha, de origen zaratustriano, es fundamentalmente ético, no absoluto ni simétrico, y, por tanto, no comprometería el monoteísmo estricto —al menos subjetivo— de Zaratustra[71]. Sin entrar en los detalles de su argumentación, parece resultar claramente de ella que en la religión de Zaratustra no se puede hablar de un dualismo absoluto. Ahura-Mazda está ciertamente por encima de la contradicción representada por los espíritus gemelos; el espíritu malo, Ahra-Mainyu, no se opone ciertamente a él, sino a su correspondiente Spenta Mainyu. Pero el dualismo ético hipostasiado en ese doble principio termina por comprometer el monoteísmo de Zaratustra. Este «ha combinado el monismo y un dualismo estricto», de forma que «la tendencia monoteísta, ciertamente presente en la doctrina de Zaratustra, no puede imponerse porque el dualismo —que se le opone absolutamente— la retiene[72]. Para constatar la contradicción que supone la introducción del dualismo —incluso no absoluto— en el monoteísmo de Zaratustra basta referirse al texto clásico sobre la hostilidad de los dos espíritus, hostilidad que puede aparecer como absoluta, puesto que de ellos se dice que «han creado la primera vida», pero que no llega a serlo, ya que al final del mismo aparece Ahura-Mazda como aquel a quien buscan los que eligen el bien ".

La segunda forma de dualismo lo constituye el dualismo absoluto o perfectamente simétrico, en el que los dos principios son situados en el mismo nivei y opuestos de manera absoluta. A este tipo de dualismo se aproxima la tradición mazdeísta posterior a Zaratustra, reflejada en los textos pehlévicos. En ella, Ormuzd (Ahura-Mazda) pasaría a ser el espíritu benéfico que se opone simétricamente a Ahriman (Ahra-Mainyu) no sólo en la etapa terrena, sino con una oposición que se remonta a los mismos orígenes y tiene alcance cosmológico[74]. El maniqueísmo nos ofrece otro ejem-

" Para una descripción fiel y clara de la religión de Zaratustra, remitimos a G. Widengren, *Die Religionen Irans* (Stuttgart 1965; trad. francesa: *Les Religión* d'lran* [París 1968]) espec. 93-114.

[70] *Monoteísmo e dualismo in Zaratustra e nelle tradizione Mazdaica:* «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», vol. XXVI, 83-105.

[71] *Op. cit.,* 87-102.

[72] G. Widengren, *op. cit.,* 94-95.

[73] *Ibíd.,* 96.

[74] U. Bianchi, *op. cit.,* 102; cf. J. Duchesne-Guillemin, *Ormad et Ahriman* (París 1953).

pío claro de la más radical forma de dualismo absoluto. En el *Contra Faustum*[75], san Agustín hace decir a su adversario maniqueo: «Yo afirmo dos principios: Dios y la materia. A la materia atribuimos nosotros todo poder maléfico; a Dios, el benéfico». «Fausto —comenta Widengren, que cita el texto agustiniano— aparece aquí como un fiel discípulo de Mani. En efecto, en el centro del sistema de Mani está la doctrina de dos principios, Dios y la materia» [76]. Se trata de dos principios eternos, increados, que también son designados como luz y tinieblas, verdad y mentira, y que aparecen a veces personificados bajo esos atributos. El resto de la representación maniquea de la realidad suprema, fuertemente influida por la mitología iraniana, y más concretamente zervanista, muestra hasta qué punto el maniqueísmo continúa y endurece la tendencia dualista claramente presente en la tradición en la que se inscribe. Mani se opone incluso a llamar hermanos a los dos primeros principios. La luz y las tinieblas se oponen como dos sustancias situadas en el mismo nivel y empeñadas en una lucha constante. A pesar de todo, se observa una inconsecuencia de este dualismo radical en el hecho de que, como el mismo adversario de san Agustín confiesa, «nunca se oye en nuestras explicaciones el nombre de dos dioses; es verdad que nosotros reconocemos dos principios; pero al uno de ellos lo llamamos Dios; al otro, la materia o, como suelo decir habitualmente, el demonio»[77]. Lo cual significa ciertamente una debilitación del dualismo, al menos en lo que se refiere a la representación del primer principio, sobre todo en relación con el zervanismo, en el que Ahriman es considerado no sólo como un demonio, sino como un verdadero Dios al que se ofrecen sacrificios[78].

Este último dato permite establecer una nueva distinción entre los sistemas dualistas según el principio del mal sea o no objeto de culto. En algunos de entre los primitivos ese principio se reduce a su acción demiúrgica perturbadora; en otros constituye una figura «fuerte, tiránica y exigente» a la que es preciso someterse con respeto y horror. En el dualismo culto encontramos el mismo proble-

[75] XI, 1.
[76] G. Widengren, *Mani und der Manichaismus* (Stuttgart 1961) 48.
[77] *Contra Faustum* XX, 1, cit. en Widengren, *op. c'tt.*, 48. A esta obra remitimos para una exposición breve, pero documentada, de la vida y la doctrina de Mani. Cf. también el excelente estudio de H. Ch. Puech, *ha Religión de Mani*, en F. Kónig (ed.), *Cristo y las religiones de la tierra* II (Madrid 1969) 470-525, espec. 489ss.
[78] *Ibid.*, 50.

ma. Así, junto a ese culto, al que acabamos de referirnos, al *Deus Arirnanus* del zervanismo, en el zoroastrismo, a pesar de su claro dualismo, se excluye todo culto al principio malo [79].

En relación con el problema concreto de la configuración de la divinidad que comporta el dualismo hemos podido observar que este sistema religioso puede darse, y se ha dado de hecho, en contextos religiosos muy diferentes. La forma más general de dualismo, la que contiene los rasgos presentes en casi todas sus formas, supone un contexto creacionista en el que se hace aparecer un adversario que limita el poder y el dominio del «creador de base». Por eso puede darse un sistema dualista incluso dentro de una religión monoteísta como la de Zaratustra, aunque impidiendo el pleno desarrollo de su monoteísmo. Pero a medida que un sistema dualístico se hace más simétrico, más se aleja de ese supuesto de la coexistencia de un creador de base y un demiurgo secundario y se aproxima a contextos monistas por la reducción de esos principios a un principio común en el que coexisten o del que se derivan. En conjunto creemos que los hechos confirman la afirmación de Bianchi sobre la «vocación monista» de los sistemas dualistas [80]. A través de una serie de detalles históricos de los sistemas dualistas presentes en las cosmogonías de las culturas del Oriente Medio, del orfismo y de las corrientes de la gnosis, este autor demuestra una tendencia pesimista y monista en todos los dualismos. Al dar al mal una sustancialidad que lo hace irreductible a la realidad suprema o al aceptar una dialéctica primordial entre el bien y el mal, el dualismo introduce en su representación de la divinidad una ambigüedad fundamental. El mal condiciona la divinidad o se inscribe en ella. En el primer caso, «la trascendencia del bien en relación con el mal sustancializado tiende a eliminar la distinción trascendente entre Dios y los seres del bien». Es decir, la trascendencia no se refiere tanto a Dios en relación con la criatura o con el hombre, sino al Pneuma, a todo lo espiritual, frente a lo que no es más que materia. En el segundo, se consuma de la forma más clara la caída en una representación monista [81]. Así la representación dualista de la divinidad resulta incompatible con la representación de la Trascendencia de lo divino en relación con el mundo. El dualismo religioso compromete la idea de la absoluta superioridad de lo divino y ofrece una imagen del hombre que

79 Cf. U. Bianchi, *op. cit.*, 202.
80 Cf. *Le dudisme en histoire des religions*, op. cit., 18-46.
81 *Ibíd.*, 41.

hace imposible en éste la actitud del reconocimiento incondicionado de esa absoluta superioridad[82]. Por eso la salvación es representada en más de un sistema dualista no como la liberación del hombre por Dios, sino como un proceso de reintegración en el Uno de las partes del mismo que habían «caído» en el mundo de la materia [a].

4. LA CONFIGURACIÓN MONISTA DE LA DIVINIDAD

Las muchas representaciones de lo divino no han satisfecho plenamente al hombre religioso en ninguna etapa de la historia. Por eso, en los momentos de más claro politeísmo han surgido tendencias más o menos acusadas de reducción de todas esas figuras a alguna forma de unidad. Esta tendencia se manifiesta, por una parte, en el esfuerzo ya anotado de jerarquización de las figuras bajo la «autoridad» de un Dios supremo del panteón, y por otra, en la crítica a la multiplicación de las figuras y la progresiva afirmación de aquello que late bajo todas ellas. En la primera forma de esa tendencia a la unidad no es difícil descubrir la presencia embrionaria de la configuración monoteísta de la divinidad; la segunda forma de búsqueda de la unidad desembocará en la configuración monista de la misma. Esta forma de representación de la divinidad hace aparecer la conciencia de la trascendencia de lo representado en todas las figuras divinas en relación con las figuras mismas: lo divino está más allá de todas las posibles representaciones que el hombre religioso puede hacerse de ello. Pero la superación de las múltiples figuras que sirven de término a los actos religiosos del hombre y a su actitud radical de reconocimiento lleva a éste a relativizar igualmente la dualidad del acto religioso y de su término y a representarse la relación religiosa como un camino que tiende a la plena identificación con lo divino. De ahí que lo divino sea representado como un todo único que comprende el mundo, del que se tomaban las figuras de la divinidad, y el hombre, como manifestación del mismo.

Para precisar el objeto de nuestra descripción en este apartado conviene distinguir entre el monismo religioso y el monismo filosófico. El primero es una forma de vivencia de la relación con la divinidad que subraya de tal forma la supremacía ontológica y axiológica del término de esa relación que disipa las representaciones

[82] *Ibíd.*, 46.
[83] *Ibíd.*, 39-40; *Probleme...*, 72. v

en que se hace presente y con ellas el acto de relación y el sujeto empírico del mismo hasta identificarlos con la realidad absoluta; por eso esta forma de vivir la relación religiosa se representa lo divino como la realidad única que abarca, comprende y agota la realidad de todo lo que existe. El monismo religioso se caracterizará, por tanto, por una forma de vivir la relación religiosa que podemos llamar mística, dando a este término el sentido de abandono de la propia singularidad, de abismamiento de la propia persona, de disolución de la subjetividad en el absoluto y por una forma de representación de esa realidad que supera toda determinación de la misma —teología y simbología radicalmente negativas— y termina por identificarla con la totalidad de lo que existe.

El monismo filosófico, aunque en determinados casos puede no ser más que una derivación de un monismo teológico de raíz religiosa, puede en otros casos constituir un intento de explicación total de la realidad del mundo mediante su reducción a un principio único que puede haber perdido toda relación con lo religioso y consistir en la «totalidad» de la realidad natural —material o espiritual, según los casos— absolutizada. Conviene, sin embargo, anotar, al mismo tiempo que la posible distinción de estas dos formas de monismo, la tendencia del primero hacia formas cada vez más claras de explicación de la totalidad de lo real mediante el recurso a un principio único —es decir, hacia formas más o menos definidas de monismo filosófico— y la pervivencia en este último de rasgos más o menos imprecisos del primero bajo la forma de aspiraciones a la unificación con ese principio o de sentimientos de armonización o identificación con él que llevan a la definición del mismo en términos de divinidad (panteísmo). Este hecho se explica sobre todo por la prevalencia que los monismos religiosos confieren al conocimiento como vehículo de su aspiración mística y al revestimiento místico que recibe la explicación de la realidad cuando se consuma en un sistema que pretende abarcar la totalidad de lo que existe.

Nuestra descripción va a limitarse al monismo religioso y, más concretamente, a las formas de representación monista de la divinidad que ha suscitado. Como de todas las formas religiosas fundamentales, del monismo religioso puede decirse que ha estado presente en todos los estadios religiosos de la humanidad y que se ha producido en todas las formas conocidas de cultura[M]. Pero es

[84] Por eso Widengren ha podido encontrar elementos monistas en una serie de temas míticos, como la representación del mundo bajo la forma de

indudable que las formas más características de representación monista de la divinidad han surgido a partir de una representación politeísta de la misma y que en el mundo oriental es donde esta representación ha obtenido sus formas más características. Por esta razón centraremos nuestra exposición de la misma en el monismo religioso tal como aparece en el hinduismo [85].

Para comprender las formas más perfectas de este monismo religioso comenzaremos por anotar algunos rasgos de la configuración politeísta de la divinidad de la que procede que muestran la presencia de una clara tendencia al mismo. Como es bien sabido, el hinduismo en su forma védica primitiva aparece como una religiosidad natural y popular de carácter politeísta en la que desempeñan un papel preponderante los dioses como Indra, Soma, Agni, Varuna, Rudra o Visnú junto con otra serie de divinidades, demonios y potencias[86].' Pero todos los historiadores del hinduismo destacan en este politeísmo una serie de rasgos en los que se hace presente una clara tendencia a la unificación de las representaciones de lo divino. Así, ya en el *Rig-Veda*, escribe H. Oldenberg, se muestra una incipiente tendencia a diluir los perfiles de las diferentes personalidades de los dioses» ®, y aduce en apoyo de su afir-

cuerpo de la divinidad, en estadios primitivos de civilización *(op. cit.,* 83-113), aunque su exposición parezca subrayar excesivamente esos rasgos. Nos parece particularmente discutible la afirmación de que el politeísmo proceda frecuentemente de la configuración panteísta del ser supremo. Cf. Bianchi, *op. cit.,* 66-67.

[85] Otras dos formas religiosas en las que pueden estudiarse con provecho las características del monismo religioso son el *taoísmo* chino tal como se expresa, por ejemplo, en Laotse, y las especulaciones filosófico-religiosas del neoplatonismo. En el enigmático *Tao-Tó-King*, que se atribuye a Laotse, pero que nadie afirma hoy contemporáneo de Confucio, sino notablemente posterior a él (siglo IV-III a. C), se nos presenta el Tao como «el fondo secreto y común a todos los seres...». «Tao •—se nos dice en otro lugar— engendra Uno. Uno engendra Dos. Dos engendra Tres. Tres engendra todos los seres del mundo». «El gran Tao se extiende como una ola..., todos los seres han nacido de él, sin que él sea su autor». La perfección del hombre aparece en este texto admirable como una armonización del hombre con este principio de todo lo que es: «El hombre imita la tierra. La tierra imita el cielo. El cielo imita al Tao. El Tao no tiene otro modelo que él mismo» (cf. *Tao-Tó-King*, trad. francesa de Lion Kia-Hway [París 1967] 157, 123, 94). Las especulaciones monistas neoplatónicas encuentran una de sus expresiones más elevadas en la sabiduría mística de Plotino.

[86] Cf. H. Oldenberg, *Die Religión des Veda* (Stuttgart-Berlín 1917); J. Gonda, *Les religions de ITnde* I (París 1962) 65-128; H. von Glasenapp, *Brahma et Buddha* (París 1937) 51-59.

[87] *Die Lehre der Upanishaden und die Anfange des Buddhismus* (Gottinga 1915) 13.

mación el texto célebre del *Rig-Veda:* «Se le llama Indra, Mitra, Varuna y Agni y también pájaro del cielo. A lo que es uno lo llaman de muchas formas los sacerdotes; lo llaman Agni, Yama, Matarisvan»[88]. En la misma línea se sitúa la frecuente identificación de unos dioses con otros, respondiendo a los distintos actos con los que se los reconoce. Así se expresa el texto del Veda frecuentemente citado: «Tú, oh Agni, eres Varuna cuando naces, te haces Mitra cuando se inflama tu llama; en ti están todos los dioses, oh hijo de la fuerza, tú eres Indra para el mortal que te sirve»[89]. Un nuevo factor que contribuye a la futura unificación es la tendencia a constituir una fuerza natural o anímica como punto central de todo lo que existe. Así, el fuego que el viento inflama y el agua que el viento seca son reducidas al viento. Y de la respiración que existe en el que duerme, incapaz de hablar y de oír, se dirá que todo está en ella[90]. También puede aducirse como indicio de la misma tendencia la presencia constante de una ley del universo designada por nombres diferentes como *rta, vrta, dharma,* que aparece frecuentemente como superior a los dioses que la encarnan y determina el carácter divino de los mismos. Esta ley es más importante que los mismos dioses y se convertirá más tarde en el objeto principal de la atención del hombre religioso, dando lugar a la prevalencia de un único principio y más tarde al monismo absoluto[91]. Por último, la misma tendencia a la unidad aparece en las especulaciones cosmogónicas presentes ya desde los himnos de creación del *Rig-Veda*[92]. Todos estos factores, que tienen como presupuesto común el hecho de que «en la India faltaba a la experiencia de la personalidad su plena energía»[93], hacen que ya en el estadio védico del hinduismo aparezca esporádicamente la afirmación, todavía no plenamente consecuente, de que esto o aquello, una realidad concreta «es el todo»[94].

Pero estas afirmaciones llegarán a la madurez de un monismo consciente en virtud de una doble influencia. Por una parte, la tendencia característica de la especulación hindú a buscar el núcleo

!8 Rig-Veda, I, 164, 46.
89 *Ibíd.*, 38.
90 *Ibíd.*
91 Cf. R. C. Zaehner, *At Sundry Times;* trad. francesa: *Inde, Israel, Islam* (París 1965) 68.
92 Cf., por ejemplo, el célebre contenido en X, 129.
93 H. Oldenberg, *op. cit.,* 39-40.
94 *Ibíd.,* 21; del mismo autor, cf. también, para toda esta cuestión, un resumen en su libro clásico *Buddha* (1881), que citamos en la edición popular, preparada por H. von Glasenapp (1961) 23-46.

esencial, la esencia de la esencia de cualquier manifestación y la unidad de toda pluralidad, y por otra, el deseo, la necesidad presente en el centro de la espiritualidad hindú de llegar al pleno bien de la propia existencia a través de ese mismo conocimiento, del que es un momento inseparable. Esta forma de buscar la salvación a través del conocimiento supone una concepción del conocimiento en la que éste no se reduce a la contemplación de una realidad exterior al sujeto, sino que consiste en la plena coincidencia del sujeto con lo conocido como ideal que salva, y desembocará necesariamente en la identificación del sujeto con el todo y del todo con el sujeto. El conocimiento se hace aquí mística como tendencia a la unificación con el todo, que es lo único que puede salvar plenamente [95].

En estrecha relación con este aspecto del pensamiento hindú hay que remitir a la idea —o, mejor, al ideal— de la inmortalidad, que poco a poco va abriéndose camino en la religiosidad védica y que terminará por representar el camino de la salvación en términos de liberación del sometimiento a la ley de la vida y de la muerte, y por tanto, en términos de identificación con el absoluto. «En las primeras Upanishads —escribe Zaehner— vemos al hombre, acaso por primera vez en la historia, a la búsqueda de su alma inmortal» [%].

Por último, la misma tendencia se observa en la forma de vivir el culto tal como es expresada en los Brahmanas, calificados por L. Renou de «crisol... en el que se prepara esa reducción de valores, ese ensayo de explicación unitaria que se manifestará en las Upanishads y en las Darsanas» [m]. En estos difíciles comentarios al ritual hindú se describe frecuentemente el sacrificio a un dios como sacrificio a todos los dioses y aparece un nuevo dios, Prajapati, frecuentemente identificado con el sacrificio mismo y del que en muchos textos parecen surgir los dioses, y ciertamente el universo, de una forma que puede calificarse de emanación, hasta el punto de que su formación se explica a partir de un desmembramiento del mismo [98].

[95] Cf. *ib'td.,* 35-44.
[56] *Op. cit.,* 128.
[97] Prólogo a la segunda edición de Sylvain Lévy, *La doctrine du sacrifice dans le Brahmanas* (París [2]1966) IX.
[58] C£., además de la obra de S. Lévy, la de H. Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brahmana Texte* (Gotinga 1919); cf. también Ed. O. James, *The concept of Deity,* 55-56. La extrañeza que los textos de estas colecciones producen en nosotros no deben hacernos olvidar que, como observa J. Gonda,

Todos estos elementos terminarán por conducir el politeísmo védico a la religiosidad propia de la literatura de las Upanishads, donde encontramos las más explícitas expresiones de la reducción de todo a una realidad absoluta y la identificación de esta realidad absoluta con el sujeto.

En las Upanishads tenemos la más clara expresión de configuración monista de la divinidad. Para comprenderla rectamente, comenzaremos por situarla como monismo religioso, aunque sin ignorar su tendencia a la especulación; después describiremos sus rasgos característicos a partir de las fórmulas en que se ha expresado y, por último, intentaremos una valoración religiosa del mismo ".

La lectura occidental de las Upanishads, realizada muchas veces a través de los comentarios filosóficos posteriores, ha visto en ellas una especie de sistema filosófico más o menos elaborado [1C0]. Ciertamente en ellas aparece considerablemente desarrollado el carácter especulativo presente ya en numerosos himnos del *Rig-Veda* [101], y en muchas de sus páginas se encuentra un «contenido filosófico» que hace que se las pueda considerar como «el comienzo de la filosofía hindú» [1(E]. Pero incluso quienes afirman este carácter filosófico de las Upanishads reconocen que en sus especulaciones se hacen presentes ideas que reflejan experiencias ajenas a los datos que nos ofrecen nuestros sentidos y que suponen una «alteración radical del modo mismo de conciencia» [103]. Por eso ha podido calificarse también con justicia a las Upanishads como «poema de espiritualidad interior» [m], *y* aun cuando se les conceda contenido y alcance filosófico, este alcance filosófico no ha de entenderse en el sentido que la filosofía tuvo en Occidente a partir de los griegos, sino como el desarrollo del contenido de las creencias de la tradi-

«son un estadio muy importante de la evolución religiosa e intelectual del país del Ganges». Y que «si se ignora el saber ritual de este período no se comprenderá nada de la 'sabiduría' de las Upanishads ni del pensamiento de las épocas siguientes» *(op. cit.,* 218).

" Para todo lo relativo al texto, fecha de composición, forma, etc., remitimos como fuente más conocida a L. Renou, *he Védisme,* en L. Renou, J. Filliozat (eds.), *L'Jnde clasüque,* 2 vols. (París 1947-1953), nn. 513-695.

100 Cf. Zaehner, *op. cit.,* 94ss.

101 Como el del texto ya citado de X, 129.

102 Zaehner, *op. cit.,* 94, 96.

105 *Ibíd.,* 96-97.

104 R. Panikkar, *Algunos aspectos de la espiritualidad hindú,* en *Historia de la espiritualidad,* dirigida por B. Jiménez Duque y Luis Sala Balust, 4 vols., vol. IV (Barcelona 1969) 433-542, 453.

ción védica. En las Upanishads sigue latiendo la aspiración de salvación propia de la actitud religiosa, aun cuando en ellas esa aspiración se exprese en términos de verdad. Los Brahmanas insistían en el sacrificio y la acción ritual; las Upanishads insisten en el conocimiento; en ellas el sacrificio se va a hacer un «sacrificio del entendimiento». La especulación, pues, a pesar del avanzado grado de desarrollo, permanece dentro de la actitud religiosa —por eso ha sido considerada por los hindúes como tradición religiosa dotada de la más alta autoridad—, y la doctrina del Brahmán, el atman y su identificación es una forma de expresión de esa actitud [105].

Pero para comprender las fórmulas clásicas en que se expresa la conciencia de esa identificación es preciso intentar seguir el proceso que llevó hasta ellas desde los gérmenes de unidad que hemos descrito en el claro politeísmo hindú.

En el principio de ese proceso está sin duda, como motor permanente del mismo, la aspiración viva, característica de la espiritualidad hindú, a la recuperación del propio sujeto, a su pleno descubrimiento y a su plena realización más allá de la pérdida del mismo que supone la multiplicidad de actos y momentos. Esta aspiración lleva, como muestra ese «Brahmana de las cien sendas», que Oldenberg propone como guía para seguir este proceso, al descubrimiento del *atman* —literalmente hálito, aliento— como portador y centro consciente de la persona. El *atman* es, en comparación con el resto de las potencias corporales *(prana)*, el fundamento, el eje o, con otra imagen, el señor. «En el centro habita el *atman* y en torno a él el resto de las potencias del hombre *(pranas)*». Innombrable y desconocido, el *atman* constituye el verdadero sujeto al que se reducen todas las creaciones del hombre; con el *atman* se ha descubierto el punto central de la personalidad. La tendencia a descubrir lo esencial a través de las apariencias, lo uno por debajo de lo múltiple, ha encontrado en el *atman* su primera expresión, y por eso no es extraño que esta noción aparezca como predestinada a representar un papel preponderante en el camino hacia el descubrimiento de la idea de una realidad que abarca, comprende y vivifica todo lo que existe.

El paso siguiente consistirá en proyectar en el mundo exterior este principio de unidad y descubrir la realidad del macrocosmos a la que corresponde el *atman* en el microcosmos que es el hombre. Esta correspondencia entre el universo y el hombre había sido ex-

[105] Cf. Panikkar, *op. cit.*, 453-554; H. von Glasenapp, *Brahma et Buda*, 89-96.

presada de múltiples maneras. Al hálito en el hombre corresponde el viento en el universo; al ojo humano, el sol; y de la misma manera que las potencias en el hombre se reducen a su *atman*, así las potencias del cosmos se reducen al viento como hálito vital del mismo, y si las potencias del hombre se reducen a las potencias cósmicas de las que son reflejo, pronto se llegará a la existencia de un elemento fundamental del universo que corresponde al *atman* humano y al cual puede reducirse éste. Pero también las divinidades que vivifican el todo entrarán en este juego de correspondencia, y así se llegará a fórmulas como ésta: «Agni (el dios del fuego) descansa en mi habla...; Vayu (el dios del viento) descansa en mi aliento; el sol descansa en mi ojo; la luna, en mi espíritu...; el *atman* descansa en mi *atman*», en las que se llega al descubrimiento de un principio de todo que corresponde al principio de unidad del hombre y que es designado por el mismo nombre. Esporádicamente llegarán a aparecer fórmulas en las que el *atman* es identificado con el todo; «el *atman* es el todo», «el *atman* es todo el mundo»; pero estas fórmulas no alcanzarán pleno significado más que cuando, paralelamente a esta reducción de la pluralidad del hombre a un principio, se haya operado la reducción de la totalidad del mundo a un principio único: el *Brahmán* [106].

Desde los más antiguos textos de las colecciones del Veda existían himnos de carácter especulativo que intentaban reducir la multiplicidad de lo existente a un principio único, y desde los más antiguos textos de carácter litúrgico hemos observado la misma tendencia a la reducción de las potencias a un poder superior que las unificase a todas. Esta tendencia es tan poderosa que de ella se ha podido decir que no era producto de un trabajo consciente, sino que sucedía «como si las representaciones en virtud de su propio peso se hubiesen ordenado en la nueva (única) figura» [m].

Entre los nombres para designar este principio, pronto pasó a primer término, hasta imponerse a todos, el de *Brahmán*. Este término designa en un principio la palabra sagrada que acompaña a los ritos y que está dotada de tal eficacia que obliga incluso a los dioses. El primer significado del término hace pensar en la eficacia que distingue lo sagrado del mundo ordinario y hace de ello algo inconmensurable con el mismo. Esta potencia está ligada a las

[106] Sobre esta cuestión, cf. H. Oldenberg, a quien hemos seguido en esta exposición, especialmente *Die Lehre der Upaniskaden...*, 52-55; *Buddha*, 31-33; el texto que hemos aducido, citado por Oldenberg, está tomado de *Taithiya-Brahmana* III, 10, 8.

[107] H. Oldenberg, *Die Lehre...*, 44.

fórmulas en que se expresa —en la verdad de la palabra ritual—, y existen numerosos textos de apariencia puramente fantástica que establecen un paralelo entre la palabra sagrada y las manifestaciones de la naturaleza y de la vida que preparan la posterior identificación de la potencia central en el reino de lo sagrado *(Brahmán)* con la potencia central del hombre *(aíman)* y el centro vital de la naturaleza, es decir, el surgimiento de la representación del todo bajo la figura de lo único [m].

El Brahmán aparece en algunos textos como inferior a los dioses •—como primera producción de Prajapati, por ejemplo—, pero pronto es identificado con ellos: «Prajapati ciertamente es *Brahmán,* pues Prajapati es de la naturaleza de *Brahmán»,* y por último, es considerado como superior a los dioses: *«Brahmán* es lo supremo entre los dioses...». *«Brahmán* hace andar a los dioses»[109]. Esta unificación de los dioses como principio de todo se acompaña de la unificación de la multiplicidad de este todo en su principio, y así se llega a las fórmulas de que Brahmán es el todo y a la comprensión del mismo en términos de «fuerza primordial impersonal nacida de sí misma que constituye la base de todo» [i10]. La confluencia de este principio divino único que subyace a la pluralidad de los seres y del principio único de la pluralidad que aparece en el hombre conduce fatalmente a las fórmulas más perfectas del monismo religioso de las Upanishads. La aspiración a la unidad, que llevó al descubrimiento del principio interior o *atman,* lleva finalmente a la conciencia de la identidad de este principio, de la propia subjetividad o mismidad con el principio único de todo lo que existe, con la fuerza divina originaria o con el absoluto, y así se producen las célebres expresiones de monismo religioso contenidas en las Upanishads.

Para mejor comprender su significado y su valor religioso, transcribiremos algunas de las fórmulas más conocidas de esta visión religiosa monista.

Estas formulaciones revisten tres formas más importantes. «Este *atman* —se dirá en una serie de ellas— es el *Brahmán»* [m], o «el

[108] H. Oldenberg, *Buddha,* 34.
[109] H. Oldenberg, *Die Lebre...,* 51; H. von Glasenapp, *op. cit.,* 89.
[110] H. von Glasenapp, *op. cit.,* 89; cf. también, sobre las significaciones del término «Brahmán», R. C. Zaehner, *op. cit.,* 124ss.
[111] *Mandukya-Up.* 1, 2, ed. y trad. inglesa de S. Radhakrishnan, *The Principal Upanisads* (Londres 1953) 695. En adelante citaremos Radhakrishnan, seguido de la página. Buena selección y trad. castellana en *Doctrinas secretas de la India. Upanishads* (Barcelona 1973). Introd., trad. y notas de F. Tola.

atman es el todo», como hemos citado anteriormente. Se trata aquí de la afirmación general de la identidad entre el principio del hombre y el principio de todo en que desemboca el proceso de unificación que hemos descrito hace un momento. A ésta pertenecen esas interminables series de identificación de la «miel» en el sentido de néctar, o alimento de dioses, con los más variados elementos de la naturaleza que terminan cada vez con la expresión «Eso mismo es el *atman,* es la inmortalidad, es el *Brahmán,* es el todo» [112]. La segunda serie de formulaciones contiene la enseñanza de los maestros que, tras haber llegado a ese descubrimiento, enseñan a sus discípulos el camino para realizarlo a través de la fórmula clásica: «Eso eres tú». La más célebre de este segundo tipo de formulaciones está contenida en la parábola de Shvetaketu, en la que el «padre» de éste le ordena: «Trae un fruto de la higuera». El discípulo lo presenta, y el padre le hace partirlo. Después ordena a su hijo que parta igualmente los pequeños granulos que aparecen, y le pregunta: «¿Qué ves ahí dentro?». El discípulo responde: «No veo nada, venerable». Entonces el maestro le enseña: «La sustancia fina que tú no ves, querido, de ella es de la que ha nacido la gran riqueza. Créeme, querido, de esa gran sustancia está constituido el todo; esa sustancia es lo real, esa sustancia es el *atman, eso eres tú,* oh Shvetaketu» [U3]. La tercera serie comprende las expresiones en las que el propio sujeto, al final de un proceso de purificación y profundización del conocimiento, termina por «ver» su identidad con el todo. A esta tercera serie pertenecen las expresiones del tipo: «Yo soy *Brahmán»,* en las que se formula en primera persona el resultado de un largo proceso de purificación y conocimiento [m]. En estas fórmulas, que constituyen la quintaesencia de L enseñanza upanishádica, se contiene la más clara expresión de la identidad del yo con el absoluto y de la convicción de que el fundamento de todo es uno, y único su principio. En ellas se expresa claramente una visión monista de la realidad, aun cuando esta visión debería matizarse de acuerdo con las diferentes expresiones contenidas en los

[112] *Bbridaranyaka-Up.* II, 5, 1-15; Radhakrishnan, 201-205.

['''] *Chandogya-Up.* VI, 12, 9-16; Radhakrishnan, 462, 459-467 y *passim.*

[114] *Bhriradaranyaka-Up.* I, 4, 10. El pasaje completo dice así: «*Brahmán,* pues, era esto en el comienzo. El se conoce a sí mismo como 'Yo soy *Brahmán'.* Por eso él fue todo. Luego cada uno de los dioses lo fue a medida que se despertaba al pensamiento; igualmente los sabios, igualmente los hombres... De la misma manera hoy, aquel que sabe 'Yo soy Brahmán', ése es el todo, y los mismos dioses no pueden impedírselo porque él es su *Atman»* (Radhakrishnan, 168; cf. también el texto de *Kausitaki-Up.,* 1, 5-6. Radhakrishnan, 758-759).

mismos textos sobre la relación de esa realidad absoluta con la pluralidad mundana [115].

Pero ¿puede decirse igualmente que esas expresiones contienen una configuración monista de la divinidad, que constituyen un monismo religioso? Creemos que, si se leen los textos que contienen esas afirmaciones en el contexto religioso en que se sitúan y se tiene en cuenta la particular concepción del conocimiento y de la contemplación que suponen, se impone la respuesta más decididamente afirmativa. En efecto, el contexto existencial de esas fórmulas no es el de una investigación neutra sobre la naturaleza de las cosas, o sobre su causa, sino el de la búsqueda por parte del hombre de su realización plena, de su plena salvación. Ya anotábamos anteriormente que la pregunta latente en las Upanishads sigue siendo la de la salvación del hombre. Es verdad que en ellas resuena la pregunta fundamental de toda especulación filosófica sobre el principio de todo que encuentra su respuesta en la doctrina sobre el *Brahmán.* Pero esta pregunta se encuentra con la aspiración a la unidad del propio sujeto, a la que responde el descubrimiento del *atman;* y la confluencia de las dos corrientes representa la unificación de la aspiración a saber y la tendencia a salvarse propia de una corriente mística de la que las fórmulas de la identidad son la mejor expresión. Por eso se repite constantemente que en el centro de la «doctrina» de las Upanishads está la aspiración expresada en el célebre texto:

> *«Llévame de lo irreal a la realidad,*
> *Hazme pasar de las tinieblas a la luz,*
> *Condúceme de la muerte a la inmortalidad»* [116].

El contexto sigue siendo, pues, religioso. Las fórmulas en que se expresa esa unidad no son, por tanto, primariamente formulaciones

[115] Para esta cuestión, en la que no creemos necesario entrar dado el punto de vista no filosófico, sino descriptivo y religioso que hemos adoptado, cf. H. Oldenberg, *Die Lehre...,* 59-96.

[116] *Bhridaranyaka-Up.* I, 3, 28, en la traducción de Panikkar, *op. cit., 542.* «La doctrina de las Upanishads —resume L. Renou— se afirma como una doctrina de salvación» *(L'Inde classique,* n. 685). Cf. en este sentido el texto de la *Bhridaranyaka-Up.* III, 5, 1; Radhakrishnan, 221, en el que se afirma expresamente que los que conocen ese *Atman* dejan de desear un hijo, las riquezas, el saber, los bienes de este mundo y se convierten en ascetas. El término del conocimiento es de hecho expresado en términos de inmortalidad: «Ahora tienes la enseñanza..., ahí está la inmortalidad» *(Bhridaranyaka-Up.* IV, 5, 15, Radhakrishnan, 286).

de una doctrina sobre lo absoluto, sino expresiones de un estado, de una experiencia, de un encuentro con lo divino realizado bajo la forma de una gnosis, de un conocimiento no contemplativo, sino unitivo. Cabe, pues, hablar de un «monismo religioso». Pero ¿se puede hablar de configuración de lo divino? Las fórmulas de la identidad que hemos expuesto no constituyen, desde luego, "una definición ni una «representación» de lo divino. En seguida mostraremos cómo la espiritualidad que las ha creado tiende preferentemente a las representaciones negativas o a la ausencia de representación. Pero, además, el carácter especial de la contemplación hindú hace imposible cualquier tipo de representación «objetiva» de lo divino e impone como única representación adecuada la de la expresión del acto por el que el hombre se ha puesto en contacto con él. En efecto, en la espiritualidad hindú la contemplación del Absoluto no puede ser un acto de visión, que le convertiría en algo visto, siendo como es el gran Vidente. «¿Mediante qué cosa podrá ser conocido el cognoscente?», se preguntan las Upanishads a este respecto [117]. La contemplación no puede, pues, terminar en una representación de lo visto, sino a lo más en una expresión del acto mismo de visión unitiva. Por otra parte, la contemplación pura [m] que se expresa en las fórmulas que hemos descrito no tiene un objeto, no es contemplación del ser, porque el ser no se ve, sino que hay que «serlo» [119]. La única representación posible del ser será, pues, la descripción del acto en el que se le ha descubierto porque se «le ha sido», la del acto en el que se ha «experimentado» su presencia unificante.

En este sentido cabe, pues, hablar de monismo religioso y de configuración monista de la divinidad en esta etapa del hinduismo. Pero ¿cuál es su alcance, la significación y el valor religioso de esta configuración de la divinidad?

«i Para dar una respuesta adecuada a esta cuestión importante sería

(• "' *Bhridaranyaka-Up.*, ibíd., también II, 4, 14, Radhakrishnan, 201.

[118] A la que se refiere el término de *Samadhi* o iluminación, que puede definirse así: «Un estado de conciencia, una actitud de la mente, que consiste en la más alta concentración sobre la más concreta de todas las cosas concretas, la omnifundante, inmediata, concreta, desvelada realidad. En este estado, el ser humano individual participa plenamente de aquella iluminación que sobrepasa el pensamiento de una persona, que se entiende como conciencia centrada en su yo. El lenguaje ordinario no puede sino sugerir remotamente la verdad directa de la realidad que se presenta en este estado» (S. Radhakrishnan, *Religión in a Changing World* [1967; trad. castellana: *La religión y el futuro del hombre* (Madrid 1969)] 104, n. 4).

[119] Panikkar, *op. cit.*, 478-479.

preciso tener en cuenta que esta configuración de lo divino no agota la religiosidad hindú, ya que, junto a ella, existe una configuración teísta y claramente personalista de la misma que se representa a Dios como Señor *(Ishvara)* y hace de él el término de una actitud de auténtica *devotio (bhakti)* [120]. Esta dualidad de representación de lo divino puede ser interpretada de formas diferentes. Ciertamente en las Upanishads existe el juego conjugado entre una concepción impersonal o, por lo menos, apersonal y un concepto claramente teísta y personal de la divinidad [121]. Para algunos autores se trataría de un movimiento de la espiritualidad hindú que pasa por el movimiento upanishádico y termina en el teísmo personalista posterior, que culmina en la *Bhagavad-Giía,* pero que tiene antecedentes en las mismas Upanishads y sobre todo en la *Svetasvatara-Up.,* donde aparece incluso el término de *bhakti* [122], a la que se ha podido llamar «especie de Bhagavad-Gita shivaita» y cuyo núcleo esencial sería la tendencia monoteísta [123]. Para otros, ese doble juego se conjugaría simultáneamente en los diferentes períodos. Muy probablemente la diferencia de configuración de la divinidad bajo la doble figura de *Brahmán* y de Dios personal se explica por las diferentes vías que conducen a cada una de ellas. Brahmán es el término de la vía de la contemplación *(jñanamarga).* Dios personalmente concebido como *Ihsvara,* o Señor, es el término de la vía de la devoción *(hhaktimarga),* pero conviene observar que ambas vías, junto con la vía de las obras *(karmamarga),* constituyen una triple aproximación, «una única, aunque triple trenza» que une al hombre con la divinidad. Las dos representaciones a que nos hemos referido remitirían, pues, a la misma realidad, aunque a partir de diferentes aproximaciones. El *Brahmán* podría ser considerado como el «dios de los filósofos»; sólo que, dada la forma particular de filosofía de la que es término —filosofía que no se reduce a especulación explicativa, sino que es camino de salvación, contemplación unitiva—, aunque prevaleciendo en él el desarrollo racional, el esfuerzo de comprensión, su resultado, del que son expresiones las fórmulas de identidad a que venimos refirién-

[120] Sobre la idea de *«Bbatki»,* cf. Renou, Filliozat, *L'Inde Classique,* nn. 1342-1357.

[121] Cf. R. Panikkar, *op. cit.,* 453-454.

[122] Cf. VI, 23, Radhakrishnan, 750. Para el conjunto de la cuestión, R. C. Zaehner, *op. cit.,* 201-223. En el mismo sentido, J. A. Cuttat, *La rencontre des religions;* trad. castellana: *El encuentro de las religiones* (Madrid 1960).

[123] Cf. Renou, *op. cit.,* n. 584, y para el conjunto de la cuestión, R. C. Zaehner, *op. cit.,* 201-223. En el mismo sentido, J. A. Cuttat, *op. cit.*

donos, es una verdadera representación religiosa de lo divino °*.

Una vez situada esta representación en el conjunto de la religiosidad hindú, podemos preguntarnos por su alcance y su valor religioso. Desde nuestra descripción del hecho religioso, esta cuestión se reduciría a la de la capacidad de tal representación para expresar el carácter trascendente, al mismo tiempo que «personal», del Misterio. La primera impresión que producen los textos parece llevarnos a ver en esas expresiones una clara negación de los dos aspectos del Misterio, ya que en ellas se afirma su identificación con la mismidad y con el todo, y el Misterio es definido en los términos neutros de un fundamento absoluto. Pero la atención a algunos rasgos de esas expresiones, a las que todavía no hemos hecho más que aludir, pueden ayudarnos a superar esa primera impresión y a matizar considerablemente nuestro juicio.

En efecto, es evidente que las fórmulas de la identificación no significan [12S] la crasa confusión del Absoluto con el conjunto de la realidad material, ni con la subjetividad empírica, psicológica, ni siquiera trascendental en el sentido occidental moderno del término. La toma de conciencia que traducen supone una superación «de la forma natural de pensar», y la iluminación que hace surgir el trasfondo invisible e innombrable que se esconde bajo las apariencias empíricas. Por eso la evidencia que traducen las fórmulas de la identificación suponen un arduo camino de purificación y de interiorización de la mirada, que sólo así descubre su identificación con el «gran vidente». Las fórmulas de identificación con el Absoluto no son fruto de una acumulación, sino más bien de una progresiva negación de todo lo que produce la multiplicidad; por ello ese Absoluto puede ser descrito como *uno*, más allá de todos los seres. La afirmación del Absoluto como uno y de su identidad con el todo sucede, pues, a través de una rigurosa negación de todos los aparentes atributos que ese todo reviste hasta llegar a su plena unidad. De él se dice a lo sumo: «no es así, no es así» [m]; «ése es el atman definido por ¡no!, ¡no!» [127], porque está más allá de todo lo que se puede decir de él, ya que es «distinto de todo lo conocido y distinto de lo no conocido». «Lo que con la mente no puede

[m] Para esta cuestión, el luminoso artículo de R. Panikkar, *Das Brahmán der Upanishaden und der Gott der Philosophen:* «Xairos» (1961) 182-188; cf., del mismo autor, el artículo citado anteriormente, 452-454, 474-492.

[1B] Si no es en algunas fórmulas de sabor materialista dispersas desde las primeras Upanishads, cf. Zaehner, *op. cit.*, 128-133.

[126] *Bhridaranyaka-Up.* II, 3, 6, Radhakrishnan, 194.

[w] *Ibíd.* IV, 5, 15, Radhakrishnan, 286. ,,*

pensarse, sino aquello mediante lo cual la mente es pensada, eso es el *Brahmán»* [m]. Así, esta negación no lleva tan sólo a excluir del Absoluto todos los predicados, sino la posibilidad misma de la predicabilidad a propósito de él. El Absoluto es «sólo uno, sin segundo» [129], es decir, absolutamente simple. «Brahmán, al que nada precede y nada sigue, carente de interioridad, carente de exterioridad», como se dice en otro lugar [13o]. La consecuente «teología negativa» que se expresa en estas fórmulas y en otras semejantes nos indica que las fórmulas de la identidad —en cuanto expresiones de la realidad en términos de *uno*— no excluyen la afirmación de la trascendencia de ese Absoluto, aun cuando su relación con las realidades mundanas se explique en esos términos de unidad transempírica que ignoran conscientemente la aplicación de la categoría occidental de la causalidad y que por eso hacen sufrir detrimento a la comprensión de la individualidad y de la consistencia de los seres mundanos, pero que, en cambio, dejan intacta la trascendencia del principio concebido como uno [U1]. Por eso son frecuentísimos los textos que en las mismas afirmaciones expresas de la unidad destacan la trascendencia del principio y su irreductibilidad completa a la multiplicidad de lo principiado. Así, el célebre pasaje de la *Bhridaranyaka-Up.* en el que se ha venido identificando el *atman* con todo, concluye con estos términos: «En verdad, ese *atman* es el soberano de todos los seres. Como todos los radios de una rueda están encajados en el cubo y en la llanta, así están encajados todos los seres en el *atman,* y todos los dioses, todos los mundos, todas las facultades, todos los individuos» [í32]. En el mismo sentido se expresa otro texto no menos conocido en el que se va describiendo en innumerables estrofas a aquel que, «residiendo en todos, no se confunde con nada y rige todas las cosas», para terminar: «aquel que reside en facultad de conocer, pero es distinto de la facultad de conocer; a quien la misma facultad de conocer no conoce..., aquel que rige el conocimiento desde el interior, ése es tu atman, el rector interno, el inmortal...». «Es aquel que no es visto y que ve; que no es oído y que oye; que no es percibido y que percibe; que no es conocido y que conoce. No hay otro vidente más que él, ni otro oyente fuera de él, ni otro que perciba sino él,

''' *Kena-Up.* I, 4; I, 6, Radhakrishnan, 582-583.

129 *Chandogya-Up.* Cf. R. Otto, *Das Gefühl...,* 219.

m *Bhridaranyaka-Up.* II, 2, 5, 19, Radhakrishnan, 208; *ibíd.* IV, 3, 23-32; *ibíd.,* 263-266.

131 Cf. Panikkar, *op. cit.,* 485-492.

m II, 5, 15, Radhakrishnan, 205.

ni otro que conoce sino él. Ese es tu *atman*, el rector interno, el inmortal»[133].

Los múltiples textos del mismo tenor que los que acabamos de aducir demuestran sin lugar a dudas que las fórmulas de la identidad, la configuración monista de la divinidad a que nos hemos referido, constituyen un intento por expresar la trascendencia del Absoluto, la inefabilidad de lo divino al mismo tiempo que su presencia en el interior de los seres.

Pero para juzgar sobre el valor religioso de una configuración de la divinidad es preciso referirse a ese otro aspecto del Misterio, la personalidad, que el análisis de nuestro capítulo anterior nos mostraba esencial para la actitud religiosa.

Conviene comenzar por anotar, como ya hacía H. Oldenberg[134], que la distinción neta que nosotros establecemos entre lo personal y lo impersonal no se encuentra establecida con la misma precisión en los textos del hinduismo. Esto explica que en los mismos documentos aparezca una misma figura como absoluto al que nosotros calificaríamos de impersonal y como Dios más personalmente configurado, como sucede, según indicábamos antes, en algunas Upanishads y, sobre todo, en la *Svetasvatara-Up.*[135], sin que hayan desaparecido las fórmulas de la identidad *Brahman-atman;* así sucede también en la *Bhagavad-Gita,* donde, junto a las más claras expresiones de un Dios personal —*Krishna*—, término de la actitud de *bhakti,* se encuentran explicaciones de la naturaleza de ese Dios que permiten a algunos autores interpretarlas como disoluciones de esa personalidad en la unidad de un ser de todo[m]. Parece, sin embargo, indudable que puede distinguirse en los textos del hinduismo una tendencia progresiva hacia la configuración personalista de la divinidad que culmina en la *Bhagavad-Gita.* En comparación con esta tendencia, las expresiones sobre el Absoluto, en términos de *Brahmán,* aparecen pobres de contenido personal. El *Brahmán* de los textos upanishádicos constituye ciertamente una representación del Misterio y no sólo una explicación del Absoluto. En ella se ha expresado con claridad su supremacía ontológica, su densidad absoluta, su valor sumo, que suscita en el hombre la necesidad de su búsqueda a través de la renuncia a todo lo que no es él. Esta representación del Misterio habla elocuentemente de su parentesco con el espíritu y de su condición de realidad en la que éste encuentra

[133] *Bhridaranyaka-Up.* III, 7, 22; III, 7, 23, Radhakrishnan, 229-230.
[134] *Die Lehre...,* 100-105.
[135] R. C. Zaehner, *op. cit.,* 191ss.
[1M] H. Oldenberg, *op. cit.,* 100.

su perfección definitiva. En pocas representaciones de la divinidad consigue la experiencia religiosa expresar mejor que en ésta la densidad espiritual que supone su ejercicio. Por eso no nos parecería justo afirmar que el *Brahmán* constituye una representación de la divinidad para la que ésta no actúa en absoluto dentro del mundo y de la vida; y, en la misma medida, no nos atreveríamos a destituirla de toda condición personal. Pero acaso pueda decirse que en esta representación no encuentra expresión esa necesidad central del hombre de invocar y de ser llamado. Por eso también necesita junto a sí la representación de lo divino como señor, término de la actitud de entrega que nunca faltó del todo en la religiosidad hindú. De ella da testimonio, por ejemplo, la *Katha-Up.* cuando, después de describir al *atman* como «más sutil que los sutiles, más grande que lo grande», añade: «Este *atman* no es accesible mediante explicaciones ni mediante el entendimiento, ni mediante el estudio por intenso que sea. (El *atman)* puede ser obtenido por aquel *a quien él mismo elige;* a éste revela el *atman* su propia naturaleza»[137].

En este texto aparece tal vez la clave de la pobreza de contenido personal de la representación del Misterio en términos de Brahmán. Esta residiría para nosotros en la forma prevalentemente especulativa que ha revestido en la mayoría de las Upanishads la búsqueda del Absoluto. El entendimiento, aun llegado a las cimas místicas que en estos textos alcanza, no consigue expresar la realidad con la que se ha unido más que convirtiéndola en objeto de un enunciado en el que tal realidad pierde necesariamente el carácter de tú sólo accesible a la actitud de la invocación y de la respuesta. Por eso, cuando se ha hecho de la especulación el camino hacia el Absoluto, éste sólo puede ser representado como tal en los términos de la disolución en él del propio pensamiento, de la plena absorción en él, que hemos visto formuladas en las expresiones de la identidad absoluta.

Por eso también, la representación personal de lo divino que vemos anunciada en el texto anterior de la *Katha-Up.* recibe su expresión más clara en la *Baghavad-Gita,* en la que lo divino más que como objeto de especulación aparece como término de la devoción y de la entrega, que son el camino por excelencia para el descubrimiento de la persona[m].

[137] I, 2, 23, Radhakrishnan, 619.
[138] Espec. el cap. XI y, sobre el conjunto de la cuestión, R. C. Zaehner, *op. cit.,* 202-223; R. Panikkar, *op. cit.*

i Pero la perfección de esta última configuración de la divinidad no debe hacernos olvidar la necesidad de muchos de los aspectos contenidos en la primera. Sin la conciencia de la absoluta trascendencia de la divinidad, la representación personal de la misma no pasaría de ser un antropormorfismo vacío de contenido. Por eso la religión hindú, en la medida en que ha unido estas dos representaciones de lo divino, constituye una de las cimas de la religiosidad humana. Pero, en la medida en que esa unión entre la personalidad y la trascendencia se realiza sólo deficientemente en las configuraciones de lo divino que ha producido esa religiosidad, nos parece orientada a una cima religiosa más elevada que veremos realizada en el monoteísmo.

5. EL BUDISMO: LA REPRESENTACIÓN DE LO DIVINO A TRAVÉS DEL SILENCIO SOBRE DIOS Y DEL VACIO DE TODA REPRESENTACIÓN

En la tradición occidental, religiosamente marcada por el influjo de la religión judío-cristiana, se ha tendido de ordinario a identificar la religión con el teísmo como forma particular de representación de lo divino y a definir la religión en términos de relación con un Dios representado con frecuencia con los rasgos exclusivos de esa tradición religiosa explicados o expresados en la forma de pensar propia de Occidente.

El budismo representa la forma religiosa más difícilmente integrable en esa forma de comprensión de lo religioso. En efecto, en él nos encontramos con una actitud que responde perfectamente a la descripción más exigente de actitud religiosa, pero que al mismo tiempo niega las formas tradicionales de representación de lo divino del área cultural en la que nace, e incluso ignora sistemáticamente cualquier tipo de representación de lo divino.

El encuentro de la comprensión de lo religioso con el budismo ha llevado a dos reacciones contradictorias. Para algunos autores, cada vez menos numerosos, aferrados a una definición de la religión en la que se introduce no sólo lo divino, sino L forma de representación de lo divino propia de la tradición occidental, el budismo quedará fuera de la esfera de lo religioso. Como representación típica de esta reacción podemos remitir a W. Schmidt. Para este autor, la religión es «subjetivamente conocimiento y sentimiento de la dependencia de uno o varios poderes personales extramundanos con los que entra el hombre en mutua relación». A partir de esta

definición, y después de subrayar que es esencial para que exista religión no sólo el sentimiento de dependencia en relación con los poderes, tal como puede darse frente a poderes impersonales, sino la relación mutua con ellos, cosa que sólo es posible frente a poderes personalizados, W. Schmidt se ve en la necesidad de concluir: «Por eso el primitivo budismo, en cuanto que no reconoce ningún dios personal, no puede ser considerado como religión, sino sólo como filosofía...» [139].

El encuentro con el budismo ha llevado a otros autores a ampliar la noción de religión hasta hacer entrar en ella «sistemas» declaradamente no teístas. Schopenhauer es citado de ordinario como uno de los precursores de esta segunda reacción. Tras constatar que el budismo es «directamente y ex profeso ateo, según nuestra forma de expresarnos», Schopenhauer destaca que «carece de fundamento identificar ateísmo con materialismo, irreligiosidad y ausencia de moral» y que es simplemente «escandaloso» que se siga tomando «religión y teísmo sin más como idénticos y sinónimos, siendo así que la religión se relaciona con el teísmo como el género con una de sus especies» [M0]. Pero el encuentro con el budismo ha influido, sobre todo, en la ampliación de la noción de religión que ha llevado a cabo la ciencia moderna de las religiones. Muchos de los cultivadores de la misma han desechado la referencia a Dios como elemento esencial de la religión, movidos sobre todo por la dificultad que contra esa definición supone el budismo, que ellos aceptan como religioso. Como ejemplo de esta segunda reacción baste remitir a las páginas, ya citadas, de *Las formas elementales de la vida religiosa*, en las que Durkheim intenta una primera definición de la religión. Como crítica de las definiciones de religión centradas en la referencia a la divinidad aduce este autor fundamentalmente el caso del budismo y del jainismo. Para ello, después de citar testimonios de los grandes conocedores del budismo del siglo pasado y de los primeros años de nuestro siglo, como E. Burnouf, A. Barth y H. Oldenberg, sobre el ateísmo budista, o del budismo como «religión sin Dios», reduce lo esencial del budismo a la doctrina de las cuatro nobles verdades y a la búsqueda de la salvación como liberación del dolor. Esto le permite afirmar

''' *Manual de historia comparada de las religiones*, op. cit., 20.

'* A. Schopenhauer, *Satz vom Grunde*, part. 34, cit. en H. von Glasenapp, *Der Buddbismus eine atheistische Religión* (Munich 1966) 12-13; del mismo autor, cf. *Das Gottesproblem bei Schopenhauer und in den Metaphysischen Systemen der Inder:* «Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft» (1941) 153ss.

que existe «una porción considerable de la evolución religiosa que ha consistido... en un retroceso progresivo de la idea de ser espiritual y de divinidad» y que hay «grandes religiones que no poseen el signo distintivo por el que se pretende reconocer a las manifestaciones propiamente religiosas»[M1], para concluir que «la religión desborda la idea de dioses o espíritus y no se puede definir exclusivamente por ella»[m].

La distinción que nosotros hemos propuesto sobre el Misterio como centro del ámbito de lo sagrado y término de la actitud religiosa y las configuraciones concretas de lo divino en que ese Misterio se hace presente para la conciencia religiosa en sus diferentes situaciones histórico-culturales nos permitirá comprender el budismo como fenómeno religioso a pesar de su «ateísmo». Para ello deberemos interpretar este aspecto inquietante del budismo como una forma ciertamente paradójica de expresión de ese Misterio, que se haría presente en el budismo bajo la forma del silencio y de la ausencia de toda representación como única «mediación» respetuosa de su absoluta trascendencia.

Para que esta conclusión no aparezca como un principio impuesto a los hechos de forma apriórica deberemos recorrer, aunque sea a muy grandes pasos, un largo camino cuyas etapas más importantes serán las siguientes: después de enumerar las diferentes formas de religiosidad contenidas bajo el término genérico de budismo, nos referiremos al ateísmo de las más originarias e intentaremos una exposición sintética de las interpretaciones propuestas a ese aspecto paradójico del mismo. En segundo lugar trataremos de justificar la inclusión del budismo entre los hechos religiosos y señalaremos las características más importantes del budismo como religión. Desde la comprensión religiosa del budismo volveremos a su ausencia de representación de lo divino y trataremos de comprenderla en los términos a que nos hemos referido para determinar aventurando una valoración religiosa de esta forma peculiar de representación de lo divino.

141 *Op. cit.,* 40-49, 46-47.

142 *Ibíd.,* 49; una ampliación semejante de la idea de religión, aunque de orientación diferente a la de Durkheim, aparece en N. Soderblom, quien también se apoya —aunque no exclusiva ni principalmente— en el budismo. «Lo esencial para que haya o no verdadera religiosidad —dice después de haberse referido a la ausencia^de Dios en el budismo— no es la formación de una fe en Dios, sino la real percepción de lo divino, o, con otras palabras, la fecundación del sentimiento por lo sagrado» *(Das Werdett...,* 179).

a) *El budismo y sus numerosas formas*

Hablar de *budismo* no deja de ser una forma cómoda de expresarse. Los conocedores de la tradición budista reconocen de forma prácticamente unánime que «no existe *un* budismo» [143], sino una serie de escuelas o familias religiosas que se refieren todas al Buda, aun cuando interpreten sus enseñanzas de forma diferente. Sin pretender sustituir con estas líneas una exposición histórica del budismo y su desarrollo, ofrecemos a continuación una clasificación de algunas de estas formas que nos permita situar la descripción, más estructural que histórica, que nos proponemos realizar de un único aspecto del budismo: su representación de lo divino [144].

La primera gran distinción a realizar en el budismo se refiere a la doble comunidad que surgió del Sakyamuni, la de los monjes y la de los laicos, cada una de las cuales se puede dividir a su vez en comunidad masculina y femenina. La diferencia entre ambas es tal que E. Lamotte llega a decir que, «si no se corriese el riesgo de ser mal entendido, habría que afirmar la existencia de dos budismos distintos y frecuentemente opuestos» [145]. El ideal de vida de la comunidad monástica será la renuncia —centrada en la pobreza, el celibato y la no violencia— y la santidad personal; el de la comunidad de laicos, las virtudes activas y las preocupaciones altruistas. Los monjes han constituido sin duda una minoría en la comunidad budista total, pero son ellos los que representan la esencia del budismo [146].

Junto a esta división, que afecta a la comunidad y que acompaña al desarrollo del budismo a lo largo de toda la historia, hay que señalar la que constituyen las diferentes interpretaciones de la doctrina y, en primer lugar, la de las dos grandes escuelas: *hinaya-*

143 R. Panikkar, *El silencio del Dios* (Madrid 1970) 18.

144 Para un estudio histórico del budismo remitimos especialmente a la extensa y valiosa obra de E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Iridien,* I: *Des origines a l'ere saka* (Lovaina 1958), y a los más asequibles resúmenes de Filliozat, *L'Inde Classique,* op. cit. II, 463-551; H. von Glasenapp, *Brahma et Buddha,* en *Les Religions de linde dans leur évolution historique* (París 1937; 1.* ed. alemana en 1926. En castellano, cf. J. López-Gay, *La mística del budismo* [Madrid 1974]).

145 *Op. cit.,* 58-92, 59; E. Conze, *Le Bouddhisme dans son essence et son developpement* (París 1952) 51ss.

146 Conze, *op. cit.,* 51, donde ofrece cifras de los monjes en diferentes épocas y países. Sobre las comunidades en el budismo y su religiosidad y su género de vida, cf. H. Oldenberg, *op. cit.,* 307-352; también, J. M. Kitagawa, *Religions orientales. Communautés spirituelles de l'Orient,* cap. IV: *Le Bouddhisme et la Samgha* (París 1961) 137-193.

na o pequeño vehículo y *mahayana* o gran vehículo. Ambas se subdividen, a su vez, en una pluralidad de escuelas y sectas más o menos importantes[147]. De la escuela *hinayana* a la *mahayana* se observa un proceso de transformación de la religiosidad. La del *hinayana* es una religiosidad rigorista sólo para una *élite* de monjes ascetas e insiste particularmente en la sabiduría como virtud y en la meditación como medio para llegar a la salvación individual como disolución o extinción del propio ser. El ideal de la vida lo realiza el *arhat*, es decir, el asceta plenamente liberado. La religiosidad mahayanista es una religiosidad más popular que, manteniendo lo esencial de la tradición budista y proponiendo, por tanto, como punto de partida la salvación como proceso de vaciamiento hasta la plena extinción o iluminación, da más valor a la solidaridad con los seres y propone como virtud característica, junto con la sabiduría, la compasión. La aparición de numerosos *bodhisattvas*, representados como seres superiores, hace que en el *mahayana* se introduzca una representación de lo divino ajena al budismo primitivo. De esta forma, el movimiento mahayanista facilitará la integración en el budismo del movimiento en la *Bhakti* y dará lugar al nacimiento de lo que E. Conze llama el budismo de la fe y de la devoción.

Las diferentes realizaciones del budismo no deben hacernos olvidar, sin embargo, los pilares fundamentales de toda la tradición budista. De ellos nos ocuparemos a continuación, con el fin de comprender el sentido religioso de su aparente y sorprendente ateísmo.

Pero, dado que es este último aspecto del budismo el que orienta toda nuestra descripción, comenzaremos por describirlo con algún detenimiento, exponiendo a continuación las interpretaciones más frecuentes del mismo.

b) *El ateísmo de la tradición budista*

La calificación de ateo fue aplicada al budismo ya por los primeros occidentales que desde el siglo XVII entraron en contacto con él. Sus primeros historiadores modernos coinciden igualmente en la calificación del budismo como ateo. Así, por ejemplo, E. Burnouf, quien en su obra clásica[148] se expresaba en estos términos: el budismo «se sitúa, en oposición al brahmanismo, como

[147] Cf. una enumeración de las principales, con la correspondiente cronología, en Conze, *op. cit.*, 64-67; también, H. von Glasenapp, *op. cit.*, 192-209.

[148] *Introduction a l'Histoire du Bouddhisme Iridien* (París 1845).

una **moral** sin **dios y** un ateísmo sin naturaleza». También para A. Barth «la doctrina del budismo es absolutamente atea» [149], y en el mismo sentido se expresaba J. A. C. Kern en su *Historia del budismo en la India* [150]. La obra clásica de H. Oldenberg sobre Buda llegaba a conclusiones semejantes. Para él, el budismo representa un intento de «pensar una salvación en la que el hombre se salva a sí mismo, una fe sin Dios» [151]. Dios en el budismo sería, en el mejor de los casos, relegado **a** una lejanía tal que resultaría prácticamente negado o reducido a la nada [152]. Estas afirmaciones reaparecen constantemente en los estudios sobre el budismo. Así, un autor japonés reciente se expresa en estos términos inequívocos: «El primero de los principios fundamentales del budismo es el ateísmo... El budismo es ateo; de eso no cabe la menor duda» [153]. Pero estas afirmaciones, por rotundas que sean, no son las únicas. Del budismo en este aspecto concreto se han propuesto las calificaciones más contradictorias. De hecho se le ha calificado de politeísmo, de panteísta e incluso de teísta [154]. Sin entrar en la justificación de todas esas y otras muchas calificaciones del budismo, nos limitaremos a estudiar el fundamento del pretendido ateísmo budista y su verdadero sentido religioso.

En realidad, los juicios contradictorios que los estudiosos del budismo han formulado en relación con su condición de teísta o ateo sólo se explican si se tiene en cuenta la multiplicidad de sentidos que cobra el término «dios» para las diferentes tradiciones religiosas. H. von Glasenapp, que ha defendido de la forma más decidida el carácter ateo del budismo, determina el sentido de esta designación al distinguir los posibles significados del término «dios» en las diferentes religiones y precisar cuál de ellos está ausente o incluso es expresamente negado por el budismo. «Dios» puede designar un poder o poderes superiores al hombre a los que éste puede dirigirse y de los que puede dar una representación figurada. En sentido más riguroso, «dios» designa el ser trascendente y personal que ha creado el mundo y el hombre y los gobierna con su providencia. En tercer lugar, «dios» puede designar la realidad absoluta de carácter impersonal que los filósofos conciben como fundamento

149 *The religión of India*, cit., como el texto anterior, en E. Durkheim, *Les formes élémentaires...*, 41-42.
150 La primera edición en holandés data de 1882-1884.
151 *Buddha*, op. cit., 56.
152 *Ib'td.*, 65; cf. también 300ss.
153 Jurijiro Takakusu, cit. en H. von Glasenapp, *op. cit.*, 12.
154 Cf. referencias en R. Panikkar, *op. cit.*, 22ss.

de todo ser y que puede trocarse en determinados contextos en una especie de orden divino de la realidad de carácter casi físico o más marcadamente moral. Por último, el término «dios» puede aplicarse al hombre o a las realidades consideradas como encarnaciones de un poder superior o que por su propia fuerza han llegado a ser divinizados. Para este autor, el budismo sería un sistema religioso ateo por negar la existencia de Dios en el sentido pleno de «ser trascendente y personal, creador y rector del universo» [155]. En cambio, no sería difícil descubrir en el budismo la presencia de unos seres superiores o de unos hombres divinizados, dioses nacidos y perecederos y, por tanto, dioses sólo en un sentido figurado, así como la de un orden moral de la realidad *(Dharma)* con el que, sin embargo, no sería posible la relación de dependencia y de reconocimiento que caracteriza a las religiones propiamente teístas. Pero el conocido orientalista alemán reconoce, además, en el budismo la presencia de un absoluto designado con distintos nombres por las diferentes tradiciones y escuelas, pero cuyo significado esencial podría resumirse en el del termino, común a todas ellas, de *nirvana.* Este término central en la tradición budista constituye, en términos del mismo von Glasenapp, el *summum bonum* de todo budismo [15é]. Con él se significa algo «enteramente distinto de todo lo mundano, que carece de mismidad sustancial, reposo eterno, una «nada» en comparación con todas las apariencias visibles[157], sólo determinable de forma negativa. De todo ello cree deber concluir este defensor del ateísmo budista que «el *nirvana* es un Misterio, diametralmente opuesto al mundo del *samsara...* y que podría ser designado como lo totalmente otro» [1M]. La presencia del *nirvana* y el lugar que ocupa en el budismo llevan a von Glasenapp a concluir que *«la fe en un Absoluto,* enteramente distinto del mundo y por encima de todas las condiciones del *karma,* ha sido algo propio del budismo en todos los tiempos» [159], y que en esta concepción del Absoluto se hace presente alguno de los aspectos de lo divino. Estas precisiones matizan considerablemente la designación de ateo que von Glasenapp ha aplicado al budismo. Según ellas, el budismo parece ateo, más que por la ausencia o negación de lo divino, por la negación de una forma particular de representación del mismo y, más concretamente, por la negación de una forma de represen-

155 Cf. *op. cit.,* 11-15.
156 *Op. cit.,* 146.
157 *Ibíd.,* 147.
158 *Ibíd.,* 148, 151-152.
159 *Ibíd.,* 163, subrayamos nosotros.

tación de su relación con el universo. El budismo sería ateo del Dios creador y providente del monoteísmo, más que ateo, puro y simple.

A la luz de las precisiones de von Glasenapp sobre el *nirvana* y las restantes formas del Absoluto, sus afirmaciones sobre el ateísmo del Buda parecen compatibles con las aparentemente contradictorias de E. Conze. En efecto, también este excelente conocedor del budismo se preocupa de precisar el sentido del ateísmo budista partiendo de las diferentes concepciones de Dios a las que puede oponerse un sistema ateo. La idea de un Dios personal creador del universo, que constituye la primera forma de representación de lo divino, es, según E. Conze, más que negada, ignorada por el budismo, que ha evitado esos enigmas teológicos de la explicación y justificación de la existencia del mal en el mundo creado y gobernado por un Dios omnipotente y bueno. Las representaciones politeístas de Dios —segunda gran forma de representación de lo divino— gozan, según Conze, de una verdadera tolerancia en el budismo, tolerancia que se explicaría por circunstancias culturales y por condescendencia para con el pueblo sencillo, que necesita una solución a sus múltiples necesidades inmediatas. Por último, lo Divino, sustrato para Conze de todas las representaciones concretas de Dios, sería fácilmente identificable en la idea budista del *nirvana*, que contendría prácticamente los mismos rasgos de lo divino de la tradición más mística del pensamiento cristiano. Se trataría de una idea semejante al absoluto de los filósofos —a la que se llegaría prevalentemente por la vía de la sabiduría—, pero que se habría visto enriquecida en el budismo por un «sistema completo de ritual y de elevación religiosa». Según esto, nuestro autor puede concluir en términos sólo aparentemente contradictorios a los de H. von Glasenapp: «Si el ateísmo es la negación de la existencia de un dios, sería completamente erróneo caracterizar el budismo como ateo». Para añadir inmediatamente que «el monoteísmo no ha ejercido nunca atractivo alguno sobre el alma budista» [160].

Las afirmaciones, en definitiva coincidentes, de estos dos autores sobre el ateísmo del Buda nos permiten plantear el problema de este supuesto ateísmo en otros términos que los de la simple aplicación a la religión budista de un ateísmo propio de nuestra cultura y nuestra tradición occidental. En primer lugar, es evidente que, frente a la insistencia del hinduismo de su tiempo en la existencia del Brahmán y de la posible identificación con el mismo a

[140] *Op. cit.*, 40; cf. 36-41. -KU- ,.ih

través de la toma de conciencia de su identidad con el *atman,* el Buda ignora sistemáticamente esas especulaciones y se consagra a la tarea de la liberación del dolor. De la oposición de Siddharta Gautama a la teología brahmánica concluye R. C. Zaehner: «Es indudable que el budismo niega a la vez a Dios y al Absoluto» [161]. Pero, en realidad, el texto que aduce en apoyo de su afirmación no la justifica, sino que permite afirmar, a lo más, «que la filosofía brahmánica, con sus discursos sobre la unión con el brahmanismo, carece de sentido» y que, con los términos mismos del texto búdico, «las palabras de los brahmanes, aun cuando estén versados en los Vedas, son, en definitiva, palabras ociosas»[162]. R. Panikkar ha mostrado en numerosos textos que «el Buda no afirma ni niega» en relación con el problema de la existencia de Dios en el sentido del Absoluto; «se niega a dejarse arrastrar por el juego de la mera dialéctica y por eso rechaza de plano tanto la afirmación de una doctrina como su negación, lo mismo que la afirmación o negación de ambas a la vez» [16i]. La primera afirmación que se impone, por tanto, sobre el «ateísmo» del Buda es su negativa a plantear especulativamente la cuestión de la existencia o no existencia del Absoluto.

En segundo lugar, cabe afirmar con la misma seguridad que el budismo combate las explicaciones del mundo desde la divinidad y los intentos por remitir a un Señor como a última instancia el curso de los acontecimientos intramundanos. Como confirmación de esta segunda afirmación pueden aducirse los múltiples argumentos del budismo contra la existencia de un Dios creador y rector del universo recogidos por von Glasenapp. Entre ellos destaca la incompatibilidad entre la representación de un Dios bueno y omnipotente con la maldad del mundo y la libertad del hombre [164]. Pero el apoyo más seguro de esta segunda afirmación lo constituye, sin duda, la célebre ley de la concatenación universal de todos los elementos cósmicos, en la que se expresa la conciencia de la radical contingencia de todo lo mundano, incluido el sujeto, en cuanto impermanente y, por tanto, sometido al sufrimiento. Buda, en la excelente exposición que ofrece Panikkar de este elemento esencial del budismo, «desconfía de cualquier consideración 'piadosa' sobre la caducidad de las cosas humanas vistas al contraluz de la consistencia de un Dios o un ser. En primer lugar, si se ve este funda-

161 *Op. cit.,* 176.
IU *IMi.,* 178, 177-178.
163 *Op. cit.,* 112, 48-55.
164 *Op. cit.,* 43-54.

mentó, ya no se ven las cosas como contingentes, sino como eternas y permanentes, puesto que se las ve en su fundamento eterno e inmutable. En segundo lugar, si lo que se ve son las cosas, pero no su fundamento, entonces no puede decirse que se experimente directamente su consistencia, sino que ésta se deduce en virtud de una hipótesis mental... sin la garantía de una experiencia directa». Pero tal hipótesis no es confirmable por un razonamiento sin que la Trascendencia del ser en el que se pone el fundamento quede mancillada. De ahí que no pueda darse otra cosa que una «visión mística» de esa concatenación universal, de esa caducidad radical que lleva al silencio, al vacío, a la superación de toda caducidad y a la entrada en el *nirvana*[165]. El budismo combate, pues, la explicación del mundo en términos de creación y niega valor a los razonamientos que pretenden llegar a la afirmación de un Dios fundamento del mundo. Niega, diríamos, toda teología natural y toda teodicea.

» Pero la presencia del *nirvana* en el budismo nos lleva a una tercera afirmación. Todos los autores consideran el *nirvana* como el centro del budismo, el *summum bonum,* hasta el punto de que «sin *nirvana* no habría budismo»[166]. «El *nirvana* —dirá un texto del canon budista— es aquello en lo que desemboca el camino santo. El *nirvana* es su meta, el *nirvana* es su fin»[167]. Las interpretaciones del mismo son muy numerosas y a veces contradictorias[168]. El hecho de que la palabra sugiera el fenómeno de la extinción del fuego y que a esa extinción se refieran algunas parábolas con que se pretende describirlo[169], ha hecho que los intérpretes occidentales que tienden a considerar el budismo en términos de pesimismo radical nihilista hayan interpretado el *nirvana* como pura aniquilación. Pero se puede afirmar con Oldenberg que «la entrada en la nada por la nada misma no ha sido en modo alguno el objeto de la aspiración budista»[170]. El *nirvana* no es ciertamente nada de lo que es, ya que todo lo que es está inscrito en esa ley de la conexión recíproca de todo lo existente que determina su caducidad. Por eso se describe tan sólo en términos negativos. El *nirvana* puede ser descrito como «la extinción de la existencia considerada como negativa y contingente; la consumación de la temporalidad;

[165] *Op. cit.,* 98-100.
[166] Panikkar, *op. cit.,* 71; H. von Glasenapp, *op. cit.,* 146ss.
[167] *Maijjma-Uikaya,* en Oldenberg, *op. cit.,* 248-250.
[168] Cf. relación de algunas de ellas en Panikkar, *op. cit.,* 72, n. 32.
[169] Cf. Oldenberg, *op. cit.,* 247; Panikkar, *op. cit.,* 81.
[170] *Op. cit.,* 249.

la muerte de todo lo mortal... es la pura negación de la negatividad (del hombre)» [m]. La conciencia de la absoluta trascendencia de ese ser definitivo hace que sólo sea «alcanzable» con el trascendimiento incluso del camino que lleva a él. El mundo y el hombre, el *sansara* en su conjunto, tiene que desaparecer en el *nirvana.* El *nirvana* es, pues, «lo diametralmente opuesto al mundo del *samsara;* algo que no pertenece en modo alguno al mundo, que no está en modo alguno relacionado con él ni influye sobre él» [m]. Por eso las descripciones budistas del mismo son casi siempre negativas: no nacido, sin devenir, no hecho, no compuesto, sin edad, sin muerte; aunque también se diga de él que es paz, inmortalidad, estado sin término, fin del dolor [m].

Cualquiera que sea el sentido preciso del *nirvana,* su presencia central en el budismo obliga a matizar cualquier afirmación relativa al ateísmo de esta religión. Puede no haber en el budismo la figura de un Dios o de un Absoluto que salve, pero la existencia en él de una salvación perfecta, concebida como el estado definitivo y el término de la existencia deben llevar al hombre a la búsqueda de esa salvación a través del trascendimiento de su propia vida. Así, pues, la ausencia de la figura de la divinidad no significa la ausencia del Misterio, y, más que por el significado del ateísmo budista, deberemos preguntarnos por el valor religioso de esa negativa del budismo a dar del Misterio cualquier tipo de representación.

Pero para ello creemos necesario referirnos antes brevemente al carácter religioso del budismo y a las características que le distinguen como tal religión.

c) *El budismo o la religión como liberación de la contingencia y del sufrimiento*

Sólo quienes posean una noción excesivamente estrecha de religión, determinada más por las representaciones racionales de lo divino, propias de una religión, que por la naturaleza de la actitud, que da lugar a esas representaciones, se atreverán a negar al bu-

171 Panikkar, *op. cit.,* 74.
172 H. von Glasenapp, *op. cit.,* 148.
173 Cf. textos relativos al nirvana en Panikkar, *op. cit.,* 80-93; Conze, *op. cit.,* 38-109; H. von Glasenapp, *op. cit.,* 147-152; también, L. de la Vallée-Poussin, *The way to Nirvana* (Cambridge 1917); del mismo autor, *Mystique et Nirvana,* en *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme* (París ^{2}1930) 42-52.

dismo el carácter religioso. En el budismo vemos actuar las mismas aspiraciones, tendencias y anhelos que actúan en el resto de las religiones [m]. En todos sus textos brilla la aspiración a una realidad última, que constituye el alma de toda religión y que «descalifica» de alguna manera la realidad mundana como incapaz de responder a esa aspiración. «Lo que no es eterno —dirá en este sentido el budismo— no vale la pena que sea saludado, no merece la pena de ser ambicionado» [175]. Por otra parte, el budismo representa una de las más claras expresiones de la búsqueda de la salvación que caracteriza, como vimos, a la actitud religiosa: «Como el mar inmenso está todo él penetrado por el sabor de la sal, así esta doctrina y este orden están penetrados por un solo sabor: el sabor de la salvación».

Como todo gran reformador religioso, el Buda comienza por anunciar un camino de salvación; su mensaje se reduce a un solo tema: la existencia del dolor y la liberación del dolor: cuando Malunyaputra plantea al Buda las cuatro célebres cuestiones sobre la eternidad del mundo, su finitud, la existencia después de la muerte y la identificación entre el alma y el cuerpo, éste elude toda respuesta a esas preguntas aparentemente decisivas y se contenta con responderle: «¿Qué es lo que he proclamado? El dolor es lo que yo he proclamado. La supresión del dolor es lo que yo he proclamado. El origen del dolor es lo que yo he proclamado. El camino para la supresión del dolor es lo que yo he proclamado» ™.

El punto de partida de la predicación del Buda es un hecho constatable: la existencia del dolor, y el término de la misma no es la explicación de ese hecho, sino su supresión, la liberación del sufrimiento. El sermón de Benarés con el texto célebre de las cuatro verdades nobles, considerado como la clave de todo el budismo y la esencia de la doctrina común a todas las escuelas, constituye el mejor testimonio de ello:

«Estos dos extremos tienen que evitar los monjes... la búsqueda del deseo y del placer... y la búsqueda del sufrimiento y lo desagradable. El camino medio del Tathagata evita esos dos extremos y es un camino esclarecido... y conduce a la iluminación, al *nirvana*...».

«Esta es, ¡oh monjes!, la noble verdad del dolor: nacimiento es dolor, vejez es dolor, enfermedad es dolor, muerte es dolor,

[174] H. von Glasenapp, *op. cit.*, 177'.
[175] Cit. en Panikkar, *op: cit.*, 40.
[174] Cit. en Panikkar, *op. cit.*, 123-124.

unión con lo que no se quiere es dolor, separación de aquello que se ama es dolor, no obtener lo que se desea es dolor. En suma, las cinco clases de objetos de apego son dolor».

«Esta es, ¡oh monjes!, la noble verdad del origen del dolor: la sed que conduce a nacer de nuevo, acompañada por el placer y la pasión, que busca satisfacción acá y allá; la sed de placer, la sed de existir, la sed de no ser».

«Esta es, ¡oh monjes!, la noble verdad de la supresión del dolor: la extinción de esa sed por la supresión completa del deseo, renunciando a ella, liberándose de ella, privándose de todo apego a ella».

«Esta es, ¡oh monjes!, la vía que conduce a la extinción del dolor: éste es el noble óctuplo camino: recta visión, recta intención, recto discurso, recta conducta, rectos medios de subsistencia, recto esfuerzo, recta memoria y recta concentración» [m].

En perfecta concordancia con esta primera predicación, poco antes de su muerte resumirá el Buda sus enseñanzas en la conocida recomendación: «Todo es perecedero; realizad vuestra salvación con diligencia».

En el texto de las cuatro nobles verdades no aparece Dios ni lo divino ni los dioses. Nada se dice en él de una invocación o un culto en los que se exprese el reconocimiento de la realidad última. Y, sin embargo, ésta brilla en este texto a pesar de su ausencia, y todos reconocen al mismo un claro contenido religioso.

Para mejor destacarlo es preciso entrar en la explicación de este documento admirable que en su aparente simplicidad oculta grandes riquezas.

La primera verdad afirma la universalidad del dolor. Pero ésta no se reduce al hecho de la gran extensión de las afecciones dolorosas psíquicas o físicas que puedan afectarnos. La universalidad del dolor afirmada en la primera verdad va más lejos: en última instancia significa que todos los fenómenos físicos o psíquicos están habitados por el sufrimiento, porque todos ellos son transitorios y como tales dolorosos. En cuanto dolorosos, esos fenómenos son ajenos al control del que los padece y no constituyen un yo, una sustancia, son impersonales. Los textos antiguos aducen una triple clasificación de tales fenómenos y explican por qué todos ellos son al mismo tiempo transitorios, dolorosos y no constituyen una

[177] *Sanyuta-nikaya*, trad. de R. Panikkar, *op. cit.*, 42-44, con algunas variantes de la traducción francesa de Foucher, que ofrece E. Lamotte, *op. cit.*, 28; cf. el texto y comentario extenso sobre la primera verdad en Conze, *op. cit.*, 41-46.

sustancia o un yo [m]. Viciadas por la falta de permanencia, las existencias, cualquiera que sea su grado y las felicidades que procuren, no son más que un punto infinitesimal en la larga noche del sufrimiento [179]. No hay, según el contenido de esta primera verdad, un sujeto del sufrimiento. Todo es igualmente caduco, transitorio y todo está, por tanto, traspasado por el dolor. Así se llegaría, a partir de la constatación del sufrimiento, a la célebre negación budista del sujeto o *atman* [18o].

La segunda verdad noble se refiere al origen del dolor. En ella se afirma la conexión entre el deseo, el acto y el nuevo nacimiento doloroso. La primera verdad ha mostrado la inconsistencia y caducidad de los fenómenos que los condena al sufrimiento. La segunda expresa condensadamente la relación necesaria que une estas manifestaciones inconsistentes según la ley de la producción en dependencia *(Pratityasamutpada)*, a la que tanta importancia concede el budismo [181]. El nacimiento, según esta ley, tiene su causa en el acto, y el acto es condicionado por la pasión. Por eso la segunda verdad afirma que el dolor —fruto del acto— tiene por origen la sed o el deseo. Pero el deseo a que se refiere la segunda verdad debe ser tomado en toda su amplitud: deseo de placeres, deseo de existencia y deseo de aniquilación. La relación necesaria que liga el deseo al acto y éste al nacimiento doloroso viene expresada por los doce miembros de la ley de la producción en dependencia [m]. El sentido de esta ley no es fácil. El Buda mismo lo califica de «verdad profunda, difícil de percibir, difícil de comprender, tranquilizante, sublime...» [m]. Pero en ella parece expresarse la visión por el Buda de la concatenación universal de todas

[178] Cf. los detalles perfectamente analizados en E. Lamotte, *op. cit.*, 29-35. Cf. el texto tal como aparece en el *Sutta Pilaka* del Canon pali en *Udana, la palabra de Buda*, traducción directa del pali por Carmen Dragonetti (Barcelona 1971) 37-40, y el comentario de la traductora en la introducción, 19-21.

[175] *Ibíd.*, 35.

[m] Panikkar, *op. cit.*, 60-64.

[181] Para E. Frauwallner, por ejemplo, esa ley constituye «lo más importante que el budismo primitivo tiene que decir como fundamentación teórica de su doctrina de la salvación» y «contiene lo más valioso que ha producido en cuanto a pensamiento filosófico» (cf. *Geschichte der Indischen Philosophie* I [Salzburgo 1953]) 19.

[182] Cf. la relación de los doce miembros en E. Lamotte, *op. cit.*, 39-43. Una explicación un tanto diferente de la misma, en Ulrich Schneider, *Upanishad-Philosophie und früher Buddhismus:* «Saeculum» 18 (1967) 245-259ss.

[183] Citado en Lamotte, *op. cit.*, 43.

las cosas y la mutua referencia esencial de las mismas, que sólo se sostienen sumidas en el flujo del devenir. La célebre ley parece expresar la conciencia de la falta de toda independencia, la absoluta relatividad de todo lo que existe [m].

Las dos primeras verdades nos muestran, pues, a través de la existencia del dolor, la radical contingencia y finitud de todo lo que existe, reducido al proceso impermanente y, por tanto, doloroso, de afecciones en recíproca referencia. Desde esta interpretación de las dos primeras verdades se comprende la tercera noble verdad, la verdad de la supresión del dolor. En ella se trata del reposo de todos los actos, de la extinción del deseo, en una palabra, del *nirvana.* Si el deseo produce el acto y éste la nueva existencia, basta suprimir el deseo para neutralizar el acto y evitar los nuevos nacimientos. La supresión de la nueva existencia lleva consigo la supresión de la vejez y de la muerte, del sufrimiento, del dolor y de la desesperación. Así se consigue la supresión del dolor [185]. El *nirvana* comporta la supresión del deseo y el fin del dolor y, por tanto, de la existencia. «De la misma manera que la llama tocada por el soplo de viento va hacia el desvanecimiento, escapa a la mirada, así el sabio que se despoja de los agregados de la existencia entra en el desvanecimiento, escapando a todas las miradas. Nadie puede medirlo. Para hablar de él no hay palabras, lo que el espíritu pudiera concebir se desvanece, y todo camino se cierra al lenguaje» [m]. El *nirvana* supone la salida del orden de lo condicionado. Por eso se define como incondicionado y se describe en los términos negativos a que nos hemos referido antes. «Hay —dice alguno de los textos— un no nacido, no producido, no hecho, no condicionado. Si no hubiera un no nacido, no habría salida para lo que ha nacido. Pero como hay un no nacido, hay salida para lo nacido, producido, hecho, condicionado» [w].

En la tercera verdad vemos con claridad hasta qué punto una «realidad última» está presente en este texto central del budismo. Pero al mismo tiempo comprendemos, sobre todo si la interpretamos a la luz de las dos anteriores, que no se dé de ella ninguna representación. Ante ella «todo camino se cierra al lenguaje», porque sólo la superación efectiva de todo deseo y de todo acto abre el acceso a ella. Por eso el Buda no puede dar explicaciones sobre la naturaleza del *nirvana,* sino que se limita a indicar el camino

[184] Cf. Panikkar, *op. cit.,* 97-100.
[1,5] E. Lamotte, *op. cit.,* 43-44.
[m] Cit. en E. Lamotte, 44.
[w] Cit. en E. Lamotte, *op. cit.,* 45.

que lleva a él. Este camino constituye la cuarta noble verdad. Tres elementos distingue E. Lamotte en sus ocho ramas: la moralidad, la concentración y la sabiduría. Esta última realiza finalmente el *nirvana.* Por ella se conoce de forma penetrante que todos los fenómenos físicos y mentales son transitorios, dolorosos y desprovistos de realidad personal. Su sabiduría admite diferentes grados y sólo es perfecta cuando quien la posee, convertido en *arhat* (santo o asceta), puede afirmar: «He comprendido las verdades santas, destruido el re-nacimiento, vivido la vida pura, cumplido el deber. Para mí no habrá ya nuevos nacimientos» [m].

La explanación del enunciado de las cuatro nobles verdades nos permite descubrir su contenido religioso. Lo que el Buda propone es un camino de salvación completa. No ha enseñado nada sobre Dios, no ha ofrecido ninguna representación de la realidad última: ha mostrado a los hombres el camino para llegar a ella. Pero ¿qué sentido tiene el silencio absoluto del Buda sobre lo divino y cómo debemos valorarlo religiosamente?

d) *La representación de la realidad última por el silencio y la ausencia de toda representación*

Disipado el malentendido inicial del pretendido ateísmo del Buda, nos queda comprender el sentido de su silencio absoluto sobre la realidad última o lo divino. Los comentadores del budismo son unánimes en esta cuestión. El Buda admite multiplicidad de dioses *(deva).* Pero estos dioses son «perecederos», están sometidos al nacimiento y a la muerte, entran en la conexión de causas y condiciones [m]. Por eso el sabio no puede apoyarse en ellos. Sobre el Dios como absoluto, en cambio, el Buda guarda el más riguroso silencio. No niega ni afirma nada cuando se trata de lo verdaderamente trascendente. Simplemente calla [190].

Este silencio ha sido interpretado de formas muy diferentes, y muchas de ellas realmente aberrantes. Panikkar ha ofrecido una larga enumeración de las mismas, entre las que se cuentan algunas tan peregrinas como las que califican al budismo de cinismo, nihilismo, agnosticismo, etc.[191] La explicación del texto central de las cuatro verdades en los términos que hemos propuesto nos orienta hacia una comprensión menos inadecuada de este sublime silencio.

188 *Ibíd.,* 50-51; E. Conze, *op. cit.,* 103-112.
m H. von Glasenapp, *op. cit.,* 17-35.
190 Cf. textos sobre el silencio del Buda en Panikkar, *op. cit.,* 123-131.
191 *Op. cit.,* 25-39.

En primer lugar, es indudable que el punto de partida de la doctrina budista le impone una gran sobriedad especulativa. Si el problema es el sufrimiento, la respuesta sólo puede ser la curación del sufrimiento. Esto hace que toda la doctrina tenga en el budismo un carácter más «terapéutico» que teórico[in]. La disquisición sobre el sufrimiento, sus causas o sus soluciones no salva. De nada le sirve al hombre herido por una flecha preguntarse por quién se la ha lanzado. Lo importante es el camino de la salvación, y, si bien este camino comporta como última etapa la sabiduría, ésta no consiste en el conocimiento teórico de una realidad que salve, sino en la desafección de todo lo perecedero, que hace posible la entrada en lo inmutable. Por eso las proposiciones en las que el Buda expone su doctrina no se han de entender como «enunciados sobre la naturaleza de la realidad, sino como avisos sobre la manera de actuar»[193].

Pero como hemos visto al explicar las dos primeas verdades nobles, el punto de partida del mensaje del Buda no se limita a la constatación empírica del sufrimiento. A través de él ha descubierto la radical inconsistencia de todos los seres necesariamente encadenados entre sí en el proceso de la impermanencia por la *ley* de la dependencia condicionada: todo lo que es está incluido en esa red de lo condicionado. Mientras nos movamos en el terreno de lo que es, nos movemos, pues, en el orden de lo condicionado y nos enredamos en la red de lo perecedero en lugar de liberarnos de ello. La única forma de escapar de esta red es superarla. Sólo trascendiendo efectivamente el mundo de lo perecedero se llega a lo inmutable, y cualquier palabra que se diga sobre este último desde el mundo de lo contingente es palabra ociosa, no dice nada o, lo que es peor, se engaña porque habla de lo incondicionado después de haberlo incluido en el orden de las condiciones, es decir, después de haberlo negado como incondicionado. La única palabra para expresar lo trascendente es, por tanto, el silencio. Todo lo que el hombre puede hacer es trabajar por trascenderse, y todo lo que el Buda hace es mostrar el camino de ese trascendimiento.

> *El dolor existe, pero nadie es afligido,*
> *No hay agente, pero la actividad es un hecho,*
> *El* nirvana *es, pero no el sujeto que lo consigue,*
> *Existe el camino, pero no quien lo recorre*[m].

[192] Cf. E. Conze, *op. cit*, 107, 111.
[193] E. Conze, *op. cit.*, 14.
[m] *Visaádhimaga,* XVI, tradcción de Lamotte, *op. cit.,* 45; Panikkar, *op. cit.,* 80.

" La aceptación seria de la trascendencia del término lleva a que sólo por el trascendimiento de todo lo que es —y, por tanto, no es trascendente— se puede llegar a ella. Entre tanto, sólo cabe la búsqueda de la salvación, la realización del camino. Cualquier representación de Dios no puede ser otra cosa que un velo que nunca puede ser desvelado. El silencio, la ausencia del Dios son así para el Buda el mejor testimonio, el único posible de su presencia [195].

Para terminar esta exposición de la representación de lo divino en el budismo aventuraremos una breve valoración religiosa de la misma.

Es difícil dejar de reconocer en esta doctrina religiosa del budismo una de las más sublimes realizaciones de la historia religiosa de la humanidad. Por más extrañas que puedan parecer a los occidentales algunas de sus expresiones y sobre todo su sistemático silencio sobre lo divino, en el budismo originario se realiza de una forma realmente sublime lo esencial de la actitud religiosa. Esta, en efecto, consiste fundamentalmente en el *reconocimiento* del Misterio, en la entrega absoluta al mismo, y «el Buda, se ha podido decir con toda razón, aunque con categorías que no pertenecen al budismo, exige el acto de fe perfecto, la entrega total e incondicionada que no se apoya en el mismo sujeto que la realiza, sino que lo trasciende totalmente» [m]. Más aún, podría añadirse que la fe del Buda trasciende incluso las representaciones de lo divino por respeto y reconocimiento de lo divino.

Esto nos introduce en uno de los puntos centrales de la valoración religiosa del budismo. El hecho de que no aparezca en su doctrina la representación de Dios ha podido llevar a ver en él una religión que tiene al hombre como protagonista y en la que éste ha de salvarse sin ninguna ayuda superior. «Nadie podría ser salvado por otro»; lo decisivo sería el esfuerzo personal [m]. El Buda

[1,5] Para toda esta cuestión no podemos menos de recomendar la lectura de la obra, ampliamente utilizada también en lo que precede, de R. Panikkar; cf. especialmente las consideraciones finales, 167ss; cf., del mismo autor, el sugerente artículo *Das erste Bild des Buddha. Zur Einjührung in den Buddhistischen Apophatismus:* «Antaios» VI (1965) 373-385.

[196] Panikkar, *op. cit.*, 241.

[197] E. Conze, *op. cit.*, 145-146. Cf., como ejemplo de esta interpretación, la introdución de C. Dragonetti a su traducción de los textos de Buda: «Nadie puede desconocer la grandeza de la doctrina de Buda, el cual a esta realidad contigente, insustancial, transitoria!, transitoria y dolorosa opone como única salida un Absoluto impersonal y negativo, al que el hombre puede llegar no mediante ritos y ceremonias ni con la ayuda de la gracia divina, sino por su propio esfuerzo personal, en un aislamiento hecho de desapego y de renunciamiento» *(op. cit.,* 28-29).

mismo no es concebido como salvador ni como mediador de la salvación. El se limita a señalar el camino. Pero esto no debe hacernos olvidar que, si no hay un salvador, sí hay, en cambio, una salvación, y que ésta, lejos de ser obra del hombre, está al término de toda obra humana. Sólo cuando el hombre queda sin ningún soporte estable y sin esperanza de tenerlo puede decir: «No hago pie en nada, sino en la perfecta sabiduría», o, lo que es lo mismo, «en el vacío», y sólo entonces se salva [198]. Así, pues, nada tan lejos del budismo como representarse la salvación como obra del hombre. Por el contrario, en la medida en que en él se realiza esa «fe absoluta» podemos aceptar que el Buda «nos quiere humildes» [199].

Un segundo punto crítico que el budismo, y particularmente su «representación» de lo divino, no puede menos de suscitar entre los hombres crecidos en la tradición religiosa occidental es la imposibilidad que parece comportar para actitudes tan esencialmente religiosas como la invocaión y la adoración[200]. Indudablemente, la ausencia de toda representación de lo divino y especialmente de la representación personal parecen hacer difícil la relación de oración y de invocación tal como son vividas en las religiones que ofrecen una representación personal de lo divino. Pero no podemos olvidar que la invocación y la adoración no son religiosas más que cuando tienen a Dios y no a sus representaciones por término. Sólo como expresiones de la absoluta entrega y la absoluta confianza tienen valor religioso las innumerables formas de oración que conoce la historia de las religiones. Ahora bien, la invocación así entendida no puede decirse que esté ausente de la más pura tradición budista. En efecto, el camino que el Buda nos propone contiene como última etapa la sabiduría, y ésta comporta el silencio del pensamiento, el silencio interior, como condición indispensable. «En cierta manera —afirma con razón Panikkar— podría decirse que todo el budismo no es sino una escuela de oración; en rigor, no se puede hablar del budismo, hay que 'orarlo'» [201].

En el budismo se dan, pues, realizados de forma eminente, los rasgos que definen la actitud religiosa. El budismo constituye una forma eminente de religión. Concretamente el valor religioso fundamental, que es la Trascendencia, es reconocido en ella de forma sublimemente pura. Sería excesivamente fácil y simple decir que

[198] E. Conze, *op. cit.*, 135.
[199] E. Panikkar, *op. cit.*, 234.
[200] Cf., por ejemplo, R. C. Zaehner, *op. cit.*, 186.
[201] *Op. cit.*, 242.

ese segundo elemento que descubrimos en el Misterio —su condición de Trascendencia «activa» o «personal»— como indispensable para la existencia de una religión no aparece en el budismo. No aparece, ciertamente, la configuración, la representación personal del Misterio, ya que tal representación comprometería, según el budismo, su absoluta Trascendencia. Pero el *reconocimiento* absoluto de la Trascendencia, vivido en la búsqueda de la salvación, comporta sin duda una relación con la Trascendencia que equivale a la que las religiones de tradición y mentalidad personalista expresan en la configuración personal de la misma. Sin embargo, tal vez en este punto radique la dificultad para ver en el budismo la más perfecta representación de lo divino y, por tanto, la más perfecta realización de la relación religiosa. La sabiduría en su grado eminente, tal como la enseña la Antigua Escuela, constituye una actitud difícilmente realizable si no es por la *élite* de monjes que constituían la comunidad budista en sentido estricto en la primera época. La concentración extrema que exige hace que los *arhat* —los santos de esta escuela— aparezcan como exclusivamente dedicados a la propia salvación y despreocupados en su actitud de abandono de todo, incluso de la salvación de los demás[202]. La corriente del Mahayana, con la extensión de la salvación a todos y la atención de la compasión al lado de la sabiduría, hace más asequible y más humano el ideal de perfección encarnado ahora por el *bodhisattva* o iluminado. Pero el vacío a través del cual éste encuentra su liberación sigue siendo un ideal asequible sólo al número reducido de los que consiguen la plena liberación. Con el paso del tiempo, el budismo ha asimilado el movimiento de la *bhakti,* que desde aproximadamente el siglo iv a. C. venía tomando importancia creciente en la India. Junto a la sabiduría aparece la fe y la devoción, a las que se atribuye el mismo poder de salvación que a la sabiduría. La fe constituye el camino por el que, «pensando en Buda e invocando su nombre», se puede llegar a un estado «del que no se vuelve a caer», es decir, a la plena iluminación[203]. Esta incorporación de la *bhakti* al budismo muestra que el reconocimiento de la Trascendencia a través de la sabiduría y de la iluminación contenía ya esa dimensión personal; pero el hecho de que se haya necesitado el recurso a ella muestra que esta dimensión esencial a la actitud religiosa no estaba plenamente

[202] Cf., para situar esta afirmación y matizarla, por ejemplo, H. de Lubac, *Aspects du Boudhisme* (París 1950) espec. 24.

[203] Cf. E. Conze, *op. cit.,* 142ss. .;

desarrollada en sus formas primitivas típicamente budistas. Tal vez la raíz de esta falta de desarrollo esté principalmente en la base antropológica de la que se parte, y para la cual, como hemos visto, la persona se reduce a la sucesión impermanente y dolorosa de sus estados o agregados. En todo caso, una vez más nos encontramos con la dificultad de ver plenamente unificados y compenetrados los dos elementos característicos de la actitud religiosa: el mantenimiento de la Trascendencia y la relación «personal» con ella. Tal vez para encontrar la plena compenetración de la Trascendencia y la personalidad del Misterio tengamos que esperar a la configuración del mismo presente en el monoteísmo. Entre tanto, el conocimiento del budismo nos permite apreciar la justicia de esta afirmación de un teólogo católico: «Si se excluye el hecho único en el que adoramos la huella y la presencia misma de Dios, el budismo es probablemente el hecho espiritual más importante de la historia» [204].

6. EL MONOTEÍSMO PROFETICO, NUEVA FORMA DE CONFIGURACIÓN DE LA DIVINIDAD

Debido probablemente al influjo de la etapa «evolucionista» de la ciencia de las religiones, la fenomenología y la historia de las religiones ha privilegiado en el tratamiento del tema del monoteísmo religioso los problemas relativos a su constitución sobre los que se refieren a su estructura, morfología y significado. El hecho es tanto más de lamentar cuanto que sólo la consideración de esta segunda serie de problemas permite plantear adecuadamente los primeros.

Ya desde la «prehistoria de la historia de las religiones», sobre todo en su época moderna, aparece el problema de la «formación» del monoteísmo y de su lugar en la evolución religiosa de la humanidad. Hume, por ejemplo, se ocupa del problema en su *Historia natural de la religión* (1757) y hace derivar el monoteísmo del politeísmo. También J. J. Rousseau, en su *Émile* (1762), propone el politeísmo como primera religión y la idolatría como primera forma de culto. Voltaire, en cambio, en el artículo «Religón», de su *Diccionario filosófico* (1764), opina que el primer estadio religioso habría sido el monoteísmo, aunque no fuera «por una razón superior y cultivada por lo que los pueblos comenzaron a reconocer

H. de Lubac, *op. cit.,* 8.

una sola divinidad»[205]. Dentro de esta prehistoria tiene ciertamente mayor interés la opinión defendida por Schelling en la positiva valoración del pensar mítico que propone en su *Introducción a la filosofía de la mitología.* Para él, el proceso religioso de la humanidad pasaría de un monoteísmo relativo, natural y «ciego», no consciente para el hombre, a la relación consciente con el Absoluto que supone la configuración de lo divino en determinadas formas y, por tanto, el politeísmo, para terminar en el «monoteísmo consciente» como estado definitivo[206].

En cuanto a la historia propiamente dicha de la ciencia de las religiones, por nuestro primer capítulo conocemos las diferentes teorías sobre el origen de la religión que han opuesto los evolucionismos progresivos, para los cuales el monoteísmo sería el último estadio de la historia de la humanidad, a los regresivos, que lo sitúan al principio de esa historia. Ya anotamos en su lugar cómo la constatación de que todas las formas religiosas coexistan prácticamente en todas las etapas de la historia humana transformó los términos mismos del problema e hizo perder interés a las teorías sobre la evolución religiosa de la humanidad. Sin embargo, pecaríamos de simplistas si pretendiésemos que con esta constatación queda resuelto el problema del surgimiento del monoteísmo. Por más que, incluso en los estratos más primitivos de la cultura, se encuentren formas religiosas de gran pureza y elevación, como las que giran en torno a la figura del ser supremo, resulta imposible identificar esos fenómenos religiosos con los monoteísmos proféticos, que aparecen en una época tardía de la historia y en un área cultural muy delimitada. Cuando se habla de monoteísmo, la primera tarea será, pues, precisar el contenido que se atribuye a ese término como condición indispensable para que cualquier afirmación que se realice en torno al mismo tenga sentido.

A esta tarea consagraremos el primer apartado de nuestra reflexión, en el que expondremos los diferentes sentidos del término, tratando de situar en la historia los fenómenos a que cada uno de ellos se refiere.

En el segundo apartado de nuestro estudio describiremos los rasgos generales que la fenomenología de la religión destaca como

[205] Edic. Garnier, 329; cf. R. Pettazzoni, *Per la preistoria della storia delle religioni:* «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 1 (1925) 129-135. Cf., del mismo autor, *La formazione del monoteísmo,* apéndice a *L'Essere supremo nelle religioni primitive* (Turín) 153-162.

[206] *Philosophie der Mythologie,* I: *Einleitung in die Pbilosophie der Mythologie* (Darmstadt 1966) lee. VIII, 175-198.

constitutivos del monoteísmo religioso en sentido estricto y las características más importantes del mismo como nueva forma de configuración de lo divino. Para esta descripción nos serviremos casi exclusivamente de los datos que nos ofrece la religión de Israel, que es el tronco del que han surgido las restantes formas históricas de monoteísmo religioso en sentido estricto.

a) *El monoteísmo y sus más importantes formas*

Comencemos por advertir que, para nosotros, el monoteísmo es un fenómeno de orden religioso. Sin entrar en la cuestión de si se puede hablar en absoluto de monoteísmo filosófico —cosa que personalmente tendemos a poner en duda—, nos referiremos exclusivamente al monoteísmo religioso. Pero ¿qué se entiende por monoteísmo religioso? En toda la abundante bibliografía suscitada por la discusión de las tesis del P. Schmidt sobre el monoteísmo primitivo aflora una primera distinción de gran interés.

Por monoteísmo puede entenderse, atendiendo a lo que el término literalmente indica: fe en un solo Dios o fe en un Dios supremo. En esta definición, generalmente nominal, intervienen tres términos que pueden ser entendidos de formas diferentes y determinan la presencia del monoteísmo y sus diferentes realizaciones. En primer lugar, en el monoteísmo se trata de Dios.

Para que un fenómeno religioso pueda calificarse de monoteísmo se requiere, en primer lugar, que el término de la actitud religiosa sea un Dios. Es decir, que esté configurado con una serie de rasgos precisos que lo hagan posible término de una referencia efectiva del sujeto religioso. Esta primera condición excluye, sin duda, la aplicación del término de monoteísmo a aquellos fenómenos religiosos en los que lo divino es considerado como una fuerza o poder sobrehumano difuso por encima o a través del universo y de la vida, o como una realidad superior al universo, y que lo abarca y lo comprende, pero a la que se niega cualquier forma y figura que la haga susceptible de una relación efectiva con el hombre. En este sentido creemos que el monoteísmo se opone, en primer término, a esa configuración de lo divino —unitaria como él, pero con una unidad indiferenciada y difusa— que Mensching ha denominado *theiomonismo*[2m]. En cambio, la figura del ser supremo,

[207] Este término, que se reduciría a lo que nosotros hemos designado como configuración monista de la realidad, significa para este autor «no que un solo Dios (personal) es adorado, como sucede en el monoteísmo,

sobre todo cuando aparece acompañada de rasgos como la creación, relación moral y dirección del mundo, puede ser término de una actitud religiosa monoteísta. Aunque, recordando lo que dijimos a propósito de esa figura, debemos añadir que raras veces aparece de esta forma, dada su tendencia a convertirse en trasfondo ocioso de una actitud religiosa dirigida a otras figuras.

Pero para que pueda hablarse de monoteísmo en este primer sentido no basta que el término de la actitud religiosa sea representado como *Dios;* se requiere, además, que ese Dios sea uno solo, sea único. Ahora bien, en esta unicidad de la representación de lo divino caben múltiples grados que determinan la existencia de múltiples formas —más o menos rigurosas— de monoteísmo. En el caso a que acabamos de referirnos de la fe en un ser supremo tal como se da en numerosas poblaciones primitivas, ese ser, en la medida en que es considerado superior a todos los otros poderes, es de alguna manera único y unifica en su veneración el mundo de esas poblaciones primitivas. Pero la unicidad de ese ser supremo se ve frecuentemente comprometida por la presencia de poderes intermedios, considerados también como superiores al hombre, dignos de su confianza y término de su oración y de su culto.

La historia de las religiones ha destacado una forma de representación de la divinidad en la que se observa de forma particularmente clara el reconocimiento imperfecto de la unicidad del ser supremo. Nos referimos al henoteísmo. Se trata de un fenómeno religioso de gran extensión en el espacio y en el tiempo de la historia de las religiones, pero particularmente ligado a religiones politeístas, en las que parece constituir una especie de fermento monoteísta. Esto no quiere decir, sin embargo, que represente un estadio en la evolución del politeísmo al monoteísmo. Se trata más bien de una forma permanente de realización de la relación con lo divino. Prefigurado tal vez en el monoteísmo relativo natural, que Schelling proponía como primer estadio religioso, el henoteísmo debe su nombre y la primera descripción de una de sus formas más importantes, la védica, a Max Müller. Con este nombre el fundador de la ciencia moderna de las religiones designaba el hecho, frecuente en el politeísmo védico, de que el hombre religioso considerase a cada uno de los dioses a que dirigía su oración o su culto como supremo en el momento de venerarlos y los revistiese

sino que una realidad neutra (lo divino) es considerada como única verdadera que debe ser realizada por el individuo a través de la supresión de la propia personalidad» *(Die Religión,* op. cit., 169-170).

con los atributos e incluso con los nombres de otras divinidades. Es lo que, con la terminología de Heiler, podríamos llamar «henoteísmo subjetivo» —que se basa en el hecho de que quien reza, reza a un solo Dios [m]— o, con la citada por Mensching, «monoteísmo del afecto y del sentimiento» [209]. Junto a este «henoteísmo subjetivo» se llama actualmente henoteísmo al reconocimiento de *un* Dios propio al que, sin embargo, no se considera como único. El mismo fenómeno es designado con el nombre de monolatría, es decir, la «veneración de un solo Dios con el simultáneo reconocimiento de la existencia de otros muchos dioses» [210]. Este fenómeno tiene preferentemente carácter individual y puede ser fruto de un acto o presentarse como actitud permanente.

En todo caso parece claro que caben distintos grados en el reconocimiento de la unicidad de lo divino que hacen necesario distinguir diferentes formas de monoteísmo.

En la definición nominal del monoteísmo que hemos propuesto se contiene un tercer elemento: la actitud de reconocimiento de ese Dios único. También este último elemento puede darse en grados diferentes de pureza y de intensidad que originarán formas más o menos perfectas de monoteísmo.

Como conclusión del análisis de esta primera aproximación al significado del monoteísmo podemos observar, volviendo a nuestro intento de clasificación de sus formas, que se pueden dar, hablando en términos generales, dos primeras formas de monoteísmo. La primera estará constituida por todas aquellas manifestaciones religiosas que de alguna manera realizan esas condiciones mínimas del monoteísmo, que son el reconocimiento de un solo Dios. Este reconocimiento puede no comportar ningún elemento polémico en relación con otras posibles configuraciones de la divinidad aceptadas por otros hombres ni tiene por qué ser revolucionario, es decir, afirmarse en oposición a otras figuras divinas antes aceptadas. Numerosas formas de religiosidad primitiva podrían, de acuerdo con esto, llamarse monoteístas en este sentido propio, aunque imperfecto [m].

[m] *Erscheinungsformen...*, 460.
[209] *Die Religión...*, 167.
[210] K. Goldammer, *Die Formenwelt...*, 94-95.
[211] Cf. U. Bianchi, *Probleme...*, 44-45; K. Goldammer, *Die Formenwelt...*, 105; G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, 114ss, donde precisa qué condiciones deben darse para que la presencia de la figura del ser supremo pueda ser calificada de monoteísmo; cf. también G. Seigmund, *Der Glaube des Urmenschen* (Berna 1962) 101-111.

La segunda forma de monoteísmo estará constituida por los sistemas religiosos en los que la afirmación de un Dios único va acompañada de la negación expresa y consciente de todos los demás dioses. La unicidad del Dios expresado en la propia representación es aquí absoluta y la configuración de ese Dios es perfecta, y estos dos elementos son expresiones de una actitud de reconocimiento perfecto y de absoluta confianza. Se trata de un monoteísmo polémico y frecuentemente revolucionario[2U]. La historia de las religiones reconoce casi unánimemente que esta segunda forma de monoteísmo sólo se ha producido en el Oriente Medio, y concretamente en las religiones proféticas de Zaratustra —con las limitaciones a que nos referimos al hablar del dualismo—, de Israel y del Islam.

La distinción entre estas dos formas de monoteísmo ayudan a responder de forma más adecuada al problema de su origen. Contra las tesis ya bien conocidas del monoteísmo primitivo, R. Pettazzoni ha defendido con gran insistencia la idea de que el monoteísmo en la historia de las religiones se presenta siempre como fruto de una revolución. Para él es una forma religiosa posterior al politeísmo, pero no procede del mismo por evolución, sino por revolución. «La llegada de una religión monoteísta está siempre ligada con una revolución religiosa». Es fruto de «una plenitud de vida religiosa que se ha realizado pocas veces en el curso de la historia..., por eso las religiones monoteístas son tan pocas»[213]. No entramos por ahora en el fondo de la cuestión que plantea la opinión de Pettazzoni, pero basta tener en cuenta la división anterior para comprobar que no todo monoteísmo procede de una revolución religiosa que suprima un estado anterior politeísta y que la primera forma descrita bien ha podido surgir como el desarrollo «pacífico» de una determinada forma de experiencia religiosa[214].

Dentro de las dos formas fundamentales de monoteísmo contenidas en esta división, caben subdivisiones menos importantes fundadas en diferentes criterios, como el tipo de actitud religiosa, que puede ser predominantemente mística o profética, si bien el monoteísmo parece ir ligado —prevalente, si no exclusivamente— con la religión profética; la presencia y funciones de seres superiores al hombre, pero subordinados al Dios único y el tipo de subordi-

[212] U. Bianchi, *op. cit.*

[215] *La formazione del monoteísmo,* op. cit., 161-612; los lugares en que Pettazzoni ha expuesto su tesis son numerosísimos.

[214] Cf. Ed. O. James, *Ethical monotbeism,* en *Occident and Orient* (1936) 267-271.

nación en que se encuentran; la relación entre el mundo en el que el creyente vive y el más allá del mismo constituido por el Dios único; la naturaleza y funciones de los profetas o reveladores de ese Dios, y la forma de concebir su relación con él, etc.[215].

Ciñéndonos en lo sucesivo al monoteísmo religioso en sentido estricto, intentaremos a continuación la descripción fenomenológica de sus rasgos característicos y particularmente en su aspecto de representación de lo divino.

b) *Los rasgos esenciales de la configuración monoteísta de la divinidad*

De lo que hemos dicho hasta ahora se deduce que la configuración monoteísta de la divinidad tiene de común con la politeísta el ser una configuración teísta, es decir, una representación en la que la divinidad aparece configurada precisamente con los rasgos de un Dios. A primera vista, pues, el monoteísmo se distinguiría fundamentalmente de los politeísmos por el número de las figuras en las que se representa la divinidad, singular en el primero y plural en los segundos. En lo que sigue pretendemos mostrar que esta diferencia, que ciertamente existe, es el signo de unas diferencias más profundas en lo que se refiere a la configuración de la divinidad, que tiene su raíz en la forma más perfecta de realización de la actitud religiosa que supone el monoteísmo.

Anotemos, en primer lugar, que, como vimos al hablar del politeísmo, ya en éste se hace patente la tendencia a la unificación de lo divino como trasfondo de las figuras de los dioses o bajo la forma de un jefe del panteón que todas esas figuras forman. La misma tendencia se hace presente en el monismo religioso hasta no dejar lugar para nada fuera de lo divino. El monoteísmo introduce un elemento enteramente nuevo. Para él no hay un trasfondo de divinidad más allá de la propia representación, sino que en ésta se hace presente la única y absolutamente trascendente divinidad. La comprensión de la configuración monoteísta de la divinidad supone la comprensión de la paradoja que consiste en afirmar simultáneamente la más absoluta trascendencia de Dios y su respectividad para con el creyente a través de la representación que él tiene

[215] Cf. un ensayo de tipología del monoteísmo cuyas conclusiones no haríamos nuestras, pero que contiene elementos interesantes, en A. Bausani, *Note per una tipología del monoteísmo:* «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» XXVIII (1957) 67-88.

de ese Dios. Es monoteísta, en el sentido estricto del término, el hombre religioso que se atreve a confesar como Dios único a su propio Dios. Pero ¿no comete así el monoteísmo el más grave atentado contra la trascendencia de lo divino al encerrarlo en los límites siempre estrechos de la propia representación? Para responder adecuadamente a esta pregunta crucial en cuanto al significado y el valor religioso del monoteísmo, debemos analizar con cuidado el sentido de la unidad de lo divino y la función de la propia representación de esa realidad divina en la confesión de su unicidad por el creyente monoteísta.

A propósito de la afirmación de la unidad de lo divino en el monoteísmo debemos comenzar por observar que, contrariamente a lo que parecen suponer algunas críticas politeístas del mismo[216], ésta no significa tan sólo la afirmación de la unidad numérica de Dios. «No se trata de la unidad de Dios —dice a este propósito G. van der Leeuw—, sino de su unicidad», para precisar inmediatamente que la «unicidad de Dios no es una negación de la pluralidad, sino una afirmación apasionada de su extrema potencia»[217]. La unicidad de Dios en el monoteísmo, podríamos añadir en el mismo sentido, no significa la inclusión de Dios en la serie de seres mundanos o supramundanos como uno o el primero, sino, por el contrario, una de las formas de expresar su absoluta trascendencia al confesarlo como único, es decir, como uno sin segundo, como única realidad divina, como única realidad capaz de salvar. El monoteísmo, con su insistencia en la unicidad de Dios, constituye así la más clara afirmación no teórica, sino práctica, de la trascendencia de lo divino. En efecto, en el monoteísmo podemos distinguir dos momentos que nos permitirán comprender la paradoja de la que hemos partido. El primero consiste en el reconocimiento de Dios como único. El monoteísmo no es, en primer lugar, una protesta contra los politeísmos ni una reducción de sus múltiples figuras a la unidad, sino una «fe ardiente en la soberanía absoluta de Dios que, cuando se revela al hombre, le hace ver que todas las realidades son nada en su presencia y que ninguna le puede salvar. Confesar al Dios único es reconocer que el hombre no tiene otro apoyo que él: «¿A quién tengo yo en el cielo? A nadie sino a ti deseo en la tierra»[218]. Pero, como puede verse, este reconocimiento de la trascendencia de Dios no se reduce a una afirmación teórica de su poder o de su soberanía, sino que cons-

[216] Cf., por ejemplo, A. Daniélou, *Le polithéisme hindou*, op. cit.
[217] *La religión*..., 178.
[218] Sal 73,25; van der Leeuw, *op. cit.*, 79.

tituye una verdadera «profesión de fe», un acto de toda la persona que expresa su absoluta confianza en Dios, única realidad capaz de salvarla. Así, pues, la afirmación de la Trascendencia contenida en este primer momento del monoteísmo no se realiza a través de un acto de la razón humana que relegue lo divino a un más allá de toda representación, pensándolo como simple trasfondo de las mismas, sino en un acto de relación efectiva y vivida con ella.

Ahora bien, esta relación efectiva con la Trascendencia exige la presencia de una representación de lo divino que convierta a esa Trascendencia en respectiva para el hombre. Aquí interviene el segundo momento que es preciso distinguir en el monoteísmo. Este consiste en condensar la absoluta soberanía del Dios único en una representación única del mismo para reconocer en ella a ese Dios. Pero ¿cómo debe ser esa representación para que, por una parte, no traicione a la Trascendencia absoluta, y por otra, la haga término del reconocimiento y de la confianza del hombre? En primer lugar, para que esa representación no constituya un obstáculo a la Trascendencia tiene que ser constantemente superada en una permanente referencia más allá de ella misma. Y esto lo consigue el creyente monoteísta condensando su representación de lo divino en un *nombre propio* que no dice nada sobre Dios, que no representa lo que Dios es, pero en el que Dios mismo se hace presente al hacerse invocable por el hombre. El monoteísmo consiste, pues, en algo tan sublimemente simple como reconocer al propio Dios, es decir, al Dios al que se invoca, como único Dios, o, invirtiendo la fórmula, en invocar, en dirigirse personalmente a la Trascendencia perfectamente reconocida como tal, atribuyéndole un nombre propio.

Estos dos momentos estructurales del monoteísmo, reconocimiento de la unicidad de Dios en la invocación al Dios propio —que en realidad son sólo dos aspectos de un fenómeno complejo pero único—, se han dado históricamente en un orden inverso al que nosotros hemos propuesto. El hombre ha comenzado por reconocer a su propio Dios, al Dios del pueblo al que pertenecía, y, cuando este reconocimiento ha llegado a su plena madurez religiosa, ha interpretado desde ese Dios su propia historia y la historia de los demás pueblos e incluso los acontecimientos, haciendo que todo dependiera de su propio Dios y confesándolo así como Dios universal y único de forma refleja, consciente y expresa.

Para mejor comprender esta sucinta expresión del núcleo esencial del monoteísmo, veamos cómo se realiza en la religión de Israel.

c) *El monoteísmo en la religión de Israel* -

Comencemos por anotar que «el monoteísmo como tal no fue un objeto al que Israel atribuyese una importancia particular»[219], aunque, como veremos en seguida, la experiencia religiosa de Israel deba calificarse, sin lugar a dudas, como estrictamente monoteísta. En efecto, el «principio de la religión de Israel» (Ringgren) está contenido en la expresión del Deuteronomio que se convertirá en el comienzo de la oración llamada *Shemá:* «Yahvé, nuestro Dios, es el único Yahvé»[m], que se encuentra igualmente expresada en el primer precepto del Decálogo: «No tendrás otros dioses fuera de mí»[m].

Esta expresión, que corresponde ciertamente a la religión de Israel de la época mosaica, compendia el núcleo esencial de su monoteísmo, que desarrollarán y llevarán a sus últimas consecuencias los profetas. Tratemos de comprender el sentido de este núcleo esencial del monoteísmo de Israel. En la expresión que lo condensa aparece, por una parte, el nombre propio de una divinidad particular, Yahvé, que se refería en un principio al dios de una tribu o de una reunión de tribus. Pero en la comunidad fundada por Moisés se ha producido una experiencia tal de la grandeza, de la soberanía de su Dios tribal y nacional que, poco a poco, y a través de no pocas vicisitudes, se llegó a la conclusión de que ese Dios de la propia tribu era el Dios único de todas las naciones y de todas las cosas. Esta convicción se expresará en la identificación de los nombres comunes para designar la divinidad *(El, Elobim)* con el nombre del Dios propio (Yahvé) hasta convertir a este último en nombre propio de la divinidad.

La utilización de un nombre propio para la divinidad no cons-

[219] G. von Rad, *Theologie des Alten Testament* (Munich 1957; citamos según la trad. francesa: *Theologie de l'Ancient Testament, 2* vols. [Ginebra] I, 186; existe trad. castellana [Salamanca 1971]).

[220] Dt 6,4. Otros autores traducen: «Yahvé nuestro Dios; Yahvé solo», que expresaría más claramente la unidad de Yahvé como Dios. Cf. W. Eichrodt, *Teología del AT* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 171, n. 47. El equivalente islámico de esta profesión de fe en la unicidad de Yahvé está contenido en la profesión de fe *(tawhid)* perfecta y pura del musulmán, que aparece frecuentísimamente en el Corán: «Nuestro Dios es un Dios único» (Corán 37, 4). Cf. D. Masson, *Le Coran et la révélation judeochrétienne, 2* vols. (París 1958) I, 29-36, quien aduce otros muchos textos; también L. Gardet, *L'lslam, Religión et Communauté* (París 1970) 53-57. También, F. M. Pareja, *La religiosidad musulmana* (Madrid 1975).

[221] Ex 20,3; Dt 5,7.

tituye ciertamente una originalidad en relación con las religiones de la época. Pero en éstas ningún nombre propio designa lo divino, sino sólo una de sus manifestaciones, ligada a un lugar, a una función o a un grupo determinado. En cambio, en la época mosaica de la religión de Israel, «Dios y Yahvé son comprendidos como nombres sinónimos» y «los nombres genéricos de Dios de raíz común, *El, Eloah, Elohim,* son utilizados junto al nombre individual y personal de Dios, Yahvé, y en lugar del mismo»[m].

¿Qué significa esa identificación? En un principio no lleva consigo la exclusión de otras divinidades; por el contrario, la formulación del primer precepto del Decálogo que la desarrolla «supone un trasfondo que un historiador de las religiones calificaría de politeísta»[m]; en efecto, en ellas se prohibe «adorar esos otros dioses, cuya existencia se afirma... en principio»[224]. Por esta razón se suele negar a la religión mosaica el nombre de monoteísta en sentido es- *
tricto y se la suele calificar de henoteísmo o monolatría[225]. Pero se trata, de todas formas, de un henoteísmo dotado de unas propiedades enteramente peculiares en relación con el resto de los henoteísmos. La descripción de algunas de ellas muestra que en realidad está basado en una actitud religiosa original, a la que sólo le falta sacar las últimas consecuencias «teológicas» de esa experiencia para convertirse en el más estricto monoteísmo de los profetas. Esta actitud se distingue por el carácter absoluto del reconocimiento de lo divino, por la «vivencia de su majestad aniquiladora» y por la intensidad absoluta de la entrega de sí que se condensa en los preceptos: «tú serás *enteramente* de Yahvé tu Dios»[226] y «amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas»[m]. De la experiencia de lo divino expresada en esa actitud se siguen los rasgos que caracterizan el «henoteísmo» de la época mosaica. Así, Dios es representado en él como un Dios celoso que «quiere ser el único para Israel y no está dispuesto a compartir con ninguna otra potencia divina el respeto y

[222] G. Quell, art. *Theos,* en G. Kittel, ThWNT III, 79ss. Cf. también Cross, *El,* en G. J. Botterwerk y H. Ringgren, *Diccionario teológico del Antiguo Testamento* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1978) cois. 256-275, especialmente 274, y Ringgren, art. *Elohim,* en *ibíd.,* cois. 283, 292, espec. VI, 301ss.

[223] G. von Rad, *op. cit.,* 186.

[224] Ringgren, *op. cit., 71-1%.*

[m] Cf. Ringgren, *op. cit.,* 78; von Rad, *op. cit.,* 186-187; W. Eichrodt, *op. cit.,* 178ss.

[226] Dt 18,3; G. von Rad, *op. cit.,* 184; W. Eichrodt, *op. cit.,* 255ss.

' ™ Dt 6,4.

el amor que él reivindica» de sus fieles[m]. De ahí el «exclusivismo intolerante manifestado primero en el culto de Yahvé frente a las otras divinidades». De ahí que se excluya totalmente cualquier divinidad a su lado y se desconozca por completo cualquier divinidad femenina que le corresponda, hasta el punto de que no exista en hebreo el equivalente del término «diosa»[229]. De ahí también el carácter eminentemente trascendente que Israel reconoce a su Dios y que se refleja particularmente en la *prohibición de fabricarse* imágenes del mismo, la cual constituye «la barrera más segura» contra la incorrecta utilización de los antropomorfismos indispensables para expresar su acción sobre su pueblo[230]. El significado de esa prohibición de representarse lo divino nos ayuda a penetrar más profundamente el sentido del monoteísmo de Israel. En las religiones contemporáneas de la de Israel en esta época existían ciertamente imágenes de la divinidad. Para sus fieles, estas imágenes no se confundían con las divinidades que representaban. Ya vimos cómo los diferentes politeísmos son conscientes de la distancia entre lo divino y sus múltiples representaciones, sobre todo cuando éstas se concretan en una imagen visible. Pero en esas imágenes se hacía visible cada uno de sus dioses. Israel, en cambio, desde la época mosaica vive la prohibición de fabricarse cualquier imagen de Yahvé. Sin entrar en los detalles de esta prohibición y su posible pluralidad de sentidos, parece cierto que «la prohibición de las imágenes» participa del misterio en el que se lleva a efecto la revelación de Yahvé por el culto y por la historia, y que, como dice Eichrodt, «responde a una disposición de ánimo fundada en la esencia de la fe en Yahvé», ya que «Israel, en su relación con Dios, no se sitúa como otros pueblos en presencia de una imagen cultual, sino únicamente en presencia de una palabra de Dios»[2il], porque «donde las religiones paganas veneraban al ídolo, Israel colocaba la palabra y el nombre de Yahvé»[232].

Este último elemento nos introduce en la segunda serie de rasgos que caracterizan la representación de lo divino de esta forma originaria de monoteísmo y que resumiremos en el hecho antes apuntado del reconocimiento de ese Dios plenamente trascendente,

228 G. von Rad, *op. cit.*, 183.
229 Cf., por ejemplo, Eichrodt, *op. cit.*, 204.
230 Ringgren, *op. cit.*, 81-82.
231 Cf. Dt 4,9-20.
232 G. von Rad, *op. cit.*, 188-193. Nosotros tenderíamos, sin embargo, a dar a esa prohibición un alcance más amplio que el de ausencia de imagen cúltica. Cf. Eichrodt, *op. cit.*, 107ss.

soberano y, por tanto, único a través del nombre de la divinidad propia, de forma que el nombre de ésta pase a ser el nombre propio de Dios. Este reconocimiento supone una lenta maduración de otra serie de rasgos sobre la revelación del nombre de Dios a Moisés y a su pueblo. En los relatos en que se contiene esa revelación se hace presente la convicción de que la realidad absolutamente trascendente e imposeíble de lo divino se ha hecho accesible al hombre, sin perder nada de su trascendencia. Tal sería, en efecto, el sentido último de la revelación que Dios hace al pueblo de su nombre. En efecto, en los relatos clásicos de Ex 3,13-16 y Ex 6,2ss, en los que se contiene la comunicación por Dios a Moisés de su nombre propio, descubren todos los intérpretes, por diferentes que sean sus explicaciones concretas del significado del nombre de Yahvé, dos hechos fundamentales. En primer lugar, una voluntad de comunicación, de presencia, de acercamiento por parte de Dios, que responde a la conciencia que Moisés tiene de esa cercanía. Comunicar el nombre es tanto como comunicarse a sí mismo, y el hombre religioso, para saber a qué atenerse sobre la realidad numinosa en cuya presencia vivía, necesitaba dar un nombre o muchos nombres a esta realidad. En el nombre de Yahvé, Dios era, de alguna manera, entregado al hombre, «confiado a las manos fieles de Israel y a él solo»; por eso, sólo ese nombre ofrecía la garantía de la proximidad y de la benevolencia de Dios y «por él Israel tenía la certeza de poder tener en todo tiempo acceso al corazón de Yahvé», al corazón de Dios[233]. Este sentido del relato de la comunicación del nombre se vería subrayado por la interpretación del nombre mismo de Yahvé en términos de «existencia activa», de «presencia actuante»[B4]. En este relato se expresaría, pues, la audacia inaudita de la comunidad mosaica de aplicar a Dios el nombre propio de su divinidd particular. Pero en este relato se hace también presente un segundo rasgo que viene a matizar el primero. En la manifestación de su nombre —que probablemente constituya también una negativa a manifestarlo— el Dios de Moisés no se ha prestado a su utilización, a su manipulación por el hombre. En efecto, en la expresión por la que se define el nombre de Yahvé hay una clara alusión a la acción de Dios, a su «revelación histórica», que hace que su nombre no pueda «ser objetivado» ni disponible..., ya que Yahvé le había ligado a la libre manifesta-

[233] G. von Rad, *op. cit.,* 162.
[234] Cf. W. Eichrodt, *op. cit.,* 171-175; E. Jacob, *Théologie de l'Ancknt Testament* (Neuchatel [2]1968) 38-43.

ción de su revelación histórica»[235]. En este segundo rasgo del relato se hace presente la conciencia de la distancia entre el nombre de Dios, incluso el nombre propio con que se le invoca, y Dios mismo, y de la condición de ese nombre como simple mediación de la presencia actuante de Dios.

Sólo la conjunción de las dos series de rasgos que hemos anotado —reconocimiento de la trascendencia y soberanía exclusivas del Dios celoso no representable por imagen alguna, y relación efectiva y vivida con ese Dios trascendente en la invocación de su nombre— permiten comprender la originalidad de la configuración de lo divino contenido en estas primeras fórmulas del monoteísmo, sólo germinalmente perfecto, de Israel en la época mosaica. Sin el reconocimiento de la soberanía y la trascendencia exclusivas de Dios, el Dios de Israel no habría pasado de ser una figura más de *El*, de dios de un grupo. Pero sin la invocación con un nombre propio de ese Dios trascendente, Yahvé no habría pasado de ser una idea unificadora de lo divino, parecida al Absoluto del monismo religioso o a los «monismos especulativos» de la religión egipcia o de la posterior filosofía griega[236]. Sólo la conjunción de la Trascendencia más absoluta y la más activa presencia de esa Trascendencia permiten ver en Yahvé la primera representación monoteísta de la historia de las religiones y el umbral de una nueva forma religiosa de existencia.

De acuerdo con lo anterior puede, a nuestro entender, afirmarse que ya en la época de Moisés se llega en Israel a una profesión de monoteísmo[237], aunque sea preciso añadir que en esa época todavía no se han sacado todas las consecuencias del mismo ni en relación con la propia imagen de Dios ni en relación con la exclusión de las divinidades de los otros pueblos. Es en la época posterior de los Profetas cuando encontraremos las más consecuentes afirmaciones de monoteísmo estricto, que no sólo afirmarán apasionadamente la soberanía de Yahvé, sino que se darán una representación del mismo acorde con esa soberanía y negarán toda validez, e incluso toda entidad, a los dioses de las naciones.

Para obtener una descripción más completa de la configuración monoteísta de la divinidad aludiremos a continuación a algunos rasgos característicos de la misma que se derivan del núcleo esencial del monoteísmo que hemos descrito hasta ahora.

[M] Von Rad, *op. cit.*, 164.
[™] Cf. E. Eichrodt, *op. cit.*, 189.
[237] Cf. W. F. Albright, *op. cit.*, espec. 198-199.

En la representación monoteísta de la divinidad se destaca en primer lugar su carácter personal. Este lleva consigo la atribución a la realidad divina de los rasgos característicos del hombre, pero no se reduce a esto ni siquiera se distingue por ello. En efecto, en el monoteísmo de Israel, por ejemplo, al mismo tiempo que se representa a Yahvé con los rasgos más eminentes del hombre, la conciencia de la insuficiencia de tales representaciones y de su condición de antropomorfismos se expresa en el hecho de que, cuando se trata de precisar quién es Dios, se acude a su perfecta diferencia en relación con el hombre: «Dios no es un hombre para que mienta»[m]. Se trata de una personalización que no tiene su raíz en un proceso puramente racional, sino en una actitud personal práctica que vive e interpreta la relación con lo divino de una forma que encuentra su mejor expresión en los términos interpersonales. El punto central de la revolución monoteísta, dice a este propósito A. Bausani, no es prevalentemente teórico, sino dinámico, y consiste en la concentración de lo numinoso en un solo punto llamado Dios. Aun cuando los instauradores del monoteísmo no conozcan el término «personal» en su sentido racional técnico, atribuyen a ese Dios su nombre propio; por eso la personalidad de lo divino es un componente primario de todo monoteísmo verdadero. En el monoteísmo, concluye Bausani, «lo numinoso es concentrado en un Dios único trascendente y personal»[239].

Pero insistamos en la diferencia entre esta atribución monoteísta de la personalidad a lo divino y la tendencia, presente sobre todo en el politeísmo, a representarse la divinidad como míticamente adornada con los rasgos, incluso físicos, de la persona humana. Ya hemos anotado que en el monoteísmo, aunque no falte la utilización de numerosos antropomorfismos, ésta se encuentra dominada por la conciencia de la Trascendencia de lo divino en relación con esas figuras, conciencia que se expresa en el anicónismo consecuente a que nos hemos referido. La atribución de personalidad a lo divino no constituye en la religiosidad monoteísta un intento por definir lo que Dios es en sí, sino un esfuerzo por expresar la relación que el hombre mantiene con él. Y esta relación se distingue por poner en juego los aspectos más característicos de la persona.

Por eso las más claras expresiones del personalismo bíblico están en aquellos elementos de la religiosidad de Israel que destacan

[238] Nm 23,19; 1 Sm 15,29.
[239] *Can Monotheism be taught?*, op. cit., 168.

el carácter personal de la relación con lo divino. En este sentido podrían subrayarse, entre otros, los siguientes. En primer término, «el lugar casi nulo que ocupa la magia en el medio religioso de Israel», entendiendo la magia en el sentido de intento de influencia casi automática sobre la divinidad o de posibilidad de dominio de la misma por parte del hombre. Hacia esta clase de magia Israel siente una especie de «alergia». La acción de Yahvé «que se revela siempre como una voluntad personal era radicalmente incompatible con el automatismo impersonal de las fuerzas activas de la magia». En todos los órdenes de la vida religiosa Israel ha realizado una verdadera «desmagización» basada en el carácter personal de su relación con lo divino[2A0].

Un segundo rasgo de la representación personal de lo divino en el monoteísmo aparece en el carácter ético de sus formas más elevadas. Este carácter ético del monoteísmo no se reduce a dotar a Dios de los atributos de la perfección ética ni a poner en relación con él el orden ético de la propia comunidad y de sus instituciones. Estos dos rasgos se dan ya en algunas figuras del ser supremo y en determinados politeísmos. El carácter ético del monoteísmo se distingue, sobre todo, por representarse a la divinidad como correlato de la conciencia de responsabilidad presente en el hombre y hacerle término de la capacidad de decisión que le constituye, procurando así a esta capacidad su más profundo alcance de «decisión absoluta»[241]. De esta forma característica de vivir la actitud religiosa surgirá la representación de la acción de Yahvé en términos de voluntad activa y la conciencia de que la respuesta del hombre a la misma ha de consistir sobre todo en la obediencia, conciencia elaborada teológicamente en la noción, central en el Antiguo Testamento, de Alianza. Pero esta obediencia reviste unos rasgos éticos bien definidos: «Yahvé quiere ciertamente la obediencia, pero quiere hombres que comprendan sus mandamientos y sus órdenes y que los acepten desde el fondo de su corazón. Es una obediencia adulta, la que Yahvé reclama»[242]. En la relación del israelita con Yahvé aparece como primero de los mandamientos el amor incondicionado hacia él y este amor constituye la motivación interior de la obediencia.

[240] Cf. G. von Rad, *op. cit.*, 40.
[241] Sobre este rasgo del monoteísmo, cf. Ed. O. James, *Ethical monotheism*, op. cit.; también, H. Frankfort, *The emancipation of Tbought from Myth*, en *Before Philosopby* (Londres [4]1954; trad. castellana: *El pensamiento prefilosófko* [México [2]1958]) 237-248.
[242] G. von Rad, *op. cit.*, 175.

Por eso no es extraño que las mediaciones de la presencia de Yahvé y de su acción se distingan de las de otros contextos religiosos por haber pasado de la naturaleza[243] como medio ordinario a la historia y a la vida de cada individuo a través de su palabra y de su promesa[244]. De ahí el carácter acusado de Dios vivo que posee Yahvé y que significa, sobre todo, su condición de Dios activo que sirve de término de relación a un encuentro del hombre y que es sinónimo de Dios personal[245].

Un segundo elemento característico de la representación monoteísta de Dios es la atribución al mismo de la condición de creador. Ya en las religiones primitivas la figura del ser supremo representa a éste último en algunos casos como creador. Pero en ellas este término no pasa de significar, al menos en la mayoría de los casos, al padre primero de todas las cosas, al autor, al *Urheber,* en la terminología de Soderblom[246]. El atributo de creador aplicado a Dios por las religiones monoteístas va a cobrar un sentido más profundo. En el tercer Isaías vemos perfectamente expresada la vivencia que da lugar a la atribución a Dios del carácter de creador y el nuevo sentido que cobra este atributo: «Tú eres nuestro padre; Abrahán no sabe de nosotros. Israel no nos reconoce. Tú, Señor, eres nuestro padre..., nosotros la arcilla y Tú el alfarero: somos todos obra de tus manos»[247]. Los términos de este profeta nos ofrecen el retrato «no de aquel que procrea o engendra, sino de un creador cuyas relaciones con el hombre son exactamente contrarias a las del parentesco y ante el cual el hombre se prosterna en una profunda pero confiante dependencia. Por eso Yahvé se separa de la tierra y de la montaña que van a pertenecer a los *baalim* y a los demonios; por eso también, cuando las funciones de los *baalim* son pasadas a Yahvé cambian de naturaleza, Yahvé

[243] Aun en las hierofanías o mediaciones naturales de su manifestación se observa una progresiva «espiritualización» de las mismas que denota una mayor personalización de la realidad divina representada o revelada en ellas. No hay más que comparar las hierofanías sinaíticas de Ex 19,16ss con la descrita en 1 Re 19, en la que Yahvé se hace presente en el «rumor de una ligera brisa». Comentando esta evolución, Albright concluye: «Yahvé seguía siendo una persona, pero su aspecto espiritualista iba tomando más importancia y el carácter externo de su teofanía en la naturaleza se limitaba cada vez más a la imagen poética» *(op. cit.,* 225-226).

[244] Cf. sobre este tema, ya clásico en la teología, J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung;* trad. castellana: *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969), cap. 2: *Promesa e historia,* 123ss.

[245] H. Ringgren, *Op. cit.,* 99.

[246] *Das Werden des Gottesglaubens,* 93-156.

[247] Is 63,16; 64,7.

'llama al trigo' (Ez 36,9), pero no lo engendra»[248]. En la idea de creación el monoteísmo representa de forma enteramente nueva la relación entre Dios y el orden del mundo. Las fuerzas numinosas ejercen una especie de «patronazgo personal» sobre el mundo; los seres supremos lo producen, pero terminan con ello su relación con él; los dioses del politeísmo son figuras del poder integradas en la totalidad del universo al que ordenan y prestan cohesión; el Absoluto del monismo origina de forma no siempre precisa, pero casi siempre emanatista, la multiplicidad más o menos aparente de lo mundano. El Dios del monoteísmo es representado como la realidad absolutamente trascendente al mundo, que por eso puede mantenerlo en una absoluta y permanente dependencia. «El centro de la concepción veterotestamentaria de la creación —resume Ringgren— es la dependencia absoluta de todos los seres en relación con Yahvé. La creación es una actividad perpetua que el hombre constata agradecido. Y esto es verdad no sólo del cuidado que Dios tiene del individuo, sino también del orden del mundo en general»[249]. La creación en el monoteísmo no es, pues, una doctrina explicativa del origen del mundo, sino una interpretación del mundo y de la historia desde la fe en el Dios único, personal y trascendente. El atributo de creador es una consecuencia de la fe monoteísta. En él se expresa, en la comprensión de la relación de Dios con el hombre y lo mundano, el rasgo característico que confiere al monoteísmo su originalidad y su dignidad, que consiste en la perfecta conjugación del reconocimiento de la trascendencia absoluta del Misterio y la afirmación de su más inmediata presencia en el hombre y en el mundo[250].

Un tercer rasgo importante de la representación monoteísta de

[248] G. van der Leeuw, *op. cit.*, 177-178.
[249] *Op. cit.*, 115-120; sobre la creación en el Islam, cf. D. Masson, *op. cit.* I, 105-151.
[250] No entramos aquí en el proceso que llevó a Israel a la idea de la creación ni en la relación de la misma con la historia de la salvación, ni menos en el análisis de los relatos de la misma. Para estas cuestiones, cf. von Rad, *op. cit.*, 123-138; H. Renkens, *Así pensaba Israel...* (Madrid 1960) especialmente 83ss. Destacando el origen religioso de la «doctrina» de la creación, H. Renkens resume: «Todo lo que caracteriza la relación entre Yahvé y su pueblo es aplicable a la relación entre Yahvé y el mundo... en la relación Dios-mundo, tanto la distancia entre Dios y el mundo como la intensa solicitud de Dios por el mundo subsisten en igual medida y en equilibrio recíproco...»; en Gn 1: «El creador aparece inalcanzable, antes, fuera y por encima de todo lo creado, pero justamente por eso, su actividad abarca todas las cosas en su más profunda entraña y es la razón total de su existencia» *(op. cit.*, 90-91).

lo divino es la universalidad **del** mismo; su valor de ser un Dios de todos y para todos los hombres y un Dios de todas las cosas. Tal vez sea éste el rasgo que más ha tardado en imponerse a la conciencia religiosa monoteísta de Israel, hasta el punto de que el judaismo no ha llegado a constituir en ningún momento de su historia una religión universal en el sentido pleno que este término cobra en la tipología de las religiones[75X]. Sin embargo, no faltan hechos que muestran que Israel sacó ya, aunque no plenamente, esta consecuencia de su monoteísmo. La doctrina de la creación es la primera muestra de ello. En esta doctrina Yahvé aparece ciertamente como Dios de todo el mundo y de todos los pueblos que lo habitan. La universalidad de las promesas de la que toman conciencia expresa los profetas que predican una salvación para todos los hombres, y el movimiento proselista sería un segundo indicio de la universalidad del Dios de Israel[252]. Un tercer indicio está en el hecho de que Yahvé no fue nunca sólo el Dios del pueblo, el Dios del culto oficial, sino también el Dios de cada individuo a quien iban dirigidos en su singularidad todos los preceptos[253], hasta el punto de que en las épocas tardías se produce «un movimiento de autonomía del individuo» que llevará a que «el individuo esté ante Yahvé y su revelación en una perfecta soledad»[254]. Esta individualización de la relación con Dios pone la base para la perfecta universalización de la misma, ya que en la medida en que el sujeto de la relación religiosa es cada individuo, y su término, el Dios único de todos los hombres, se rompen las barreras de cualquier particularismo nacional o racial. Pero, en realidad, esta consecuencia sólo aparecerá claramente sacada con el advenimiento del cristianismo .

Después de haber anotado algunas de las características de la representación de lo divino propias del monoteísmo, nos referiremos ahora a las de la actitud religiosa que le sirve de base. Ante-

251 De hecho, el judaismo es ordinariamente considerado religión de un pueblo o nación en oposición a las religiones universales; cf., por ejemplo, G. Mensching, *Die Religión,* op. cit., 58-70, 114-119.

252 Sobre esta cuestión, cf. la excelente monografía de A. González, *La historia bíblica, signo particular de liberación universal* (Madrid 1970).

253 E. Eichrodt, *op. cit.,* 204.

254 Cf. Sal 1,7; 119; G. von Rad, *op. cit.,* 329.

255 Como es sabido, sólo comparten con el cristianismo este carácter de religiones universales el budismo y el islamismo de forma inequívoca y, también, de alguna manera el zoroastrismo y las religiones mistéricas de la Antigüedad. Sobre los rasgos de las religiones de misterio, cf. A. Alvarez de Miranda, *Las religiones mistéricas* (Madrid 1961) 23-48, 49ss.

nórmente nos hemos referido a la más importante de todas ellas: la concentración de los múltiples actos religiosos en una actitud única que consiste en el reconocimiento, la entrega, el abandono o la confianza expresados en la invocación de ese nombre único en el que el creyente monoteísta ha concentrado la realidad divina. A la negación, de la multiplicidad de las figuras de lo divino corresponde la reducción de los múltiples actos a la actitud fundamental de la fe y la obediencia.

Pero el hecho de que en el nombre propio de lo divino se revele al hombre la realidad absoluta hace que esa actitud de fe sólo sea posible como acto de absoluto trascendimiento, de confianza sin límites, de fe sin otro apoyo que la Trascendencia misma. En ningún momento aparece este aspecto de la actitud monoteísta tan clara como en el relato de Gn 22 sobre el sacrificio de Isaac. El sentido auténtico de ese relato es el de que, «con la orden de sacrificar a Isaac, Dios parece aniquilar toda su promesa», ya que... «todo estaba contenido en Isaac...». «La historia del sacrificio de Isaac... irrumpe en el ámbito de las experiencias extremas de la fe en las que Dios mismo parece el enemigo de su propia obra para con los hombres: tan profundamente se esconde que no parece dejar a quien ha recibido la promesa otra salida que el abandono total a Dios...»[256]. «La verdadera actitud frente a Dios —resume Ringgren— consiste (para Israel) en reconocer que depende absolutamente de Yahvé y confiar en él». La misma concentración de la actitud religiosa a lo esencial aparece en el islamismo. «Hoy —podemos leer en el Corán— he completado vuestra religión y os he concedido mi don perfecto. Yo acepto para vosotros el Islam como religión»[257]. Ahora bien, «Islam» significa, etimológicamente, «abandonarse (a Dios); la entrega total de sí mismo a Dios»[258].

Por eso, las poderosas personalidades religiosas que han encarnado los movimientos de renovación de las tradiciones monoteístas con frecuencia han predicado una purificación de la conducta religiosa que oponía a la multiplicación de los actos exteriores la insistencia en la actitud fundamental de reconocimiento del Dios único.

A esta reducción de los actos religiosos a la actitud religiosa fundamental corresponde en el monoteísmo una paralela reducción de las mediaciones objetivas del Misterio. Ya hemos visto cómo

[254] G. von Rad, *op. cit.*, 155; cf. también el excelente comentario a este texto que constituye la obra de S. Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, trad. francesa de P. H. Tisseau (París).

[257] 5,3-

[258] Cf. L. Gardet, *op. cit.*, 27.

la representación «personal» de lo divino privilegia la acción de Dios en la historia y en la vida del hombre sobre su manifestación en la naturaleza. Este primer rasgo constituye un primer momento purificador del cuerpo hierofánico religioso. Pero, además, la purificación de la actitud que há dado lugar a esa representación llevará a excluir las manifestaciones visibles, las imágenes de la divinidad, la presencia de mediadores y cualquier otra forma de mediación objetiva que con su densidad pueda comprometer la trascendencia de la realidad divina. Las religiones monoteístas, con su concentración de lo numinoso en una sola figura —el nombre de Dios—, reducida a su función de referencia, tienden a reducir a su mínima expresión las numerosas sacralidades a las que recurren las formas religiosas basadas en una vivencia menos pura de relación con la Trascendencia. Por eso es frecuente encontrar en las tradiciones monoteístas movimientos reformadores que critican el aparato cultual, institucional, ritual o legalista de la religión para predicar en su lugar la adoración a Dios «en espíritu y en verdad».

d) *Valoración de la configuración monoteísta de la divinidad*

Nuestra descripción del monoteísmo ha subrayado suficientemente el elemento en el que reside, a nuestro modo de ver, su originalidad y dignidad frente al resto de las representaciones de lo divino. Lo decisivo no es, sin duda, el número singular de la representación de lo divino, sino la calidad de la actitud religiosa que ha llevado a ella. Esta actitud se distingue por conjuntar la afirmación más decidida de la trascendencia del Misterio con la más viva relación «personal» con ella. Tal unión es posible gracias al reconocimiento de esa trascendencia en la actitud personal de la más plena confianza. Pero el monoteísmo no es una actitud fácil. No se puede tomar como la adquisición de una determinada comunidad en una época que pueda ser transmitida a las generaciones siguientes como un depósito. El monoteísmo es una tarea siempre difícil que cada generación y cada creyente está llamado a realizar. Esta tarea comporta tres deberes principales. El primero es el del mantenimiento del carácter absoluto de la relación con lo divino y se puede concretar en el reconocimiento de Dios como *unum necesarium*, como realidad totalmente última que reduce el resto de las realidades mundanas —incluida la propia vida— a la condición de «penúltima». El segundo es el deber de reconocimiento de la universalidad de lo divino que podría traducirse en el sometimiento de todos los elementos de la propia vida al dominio de Dios

y en la aceptación del carácter universal de Dios de todos los hombres que posee el Dios al que el monoteísta adora como propio. El tercer deber contenido en el monoteísmo es la exclusión de cualquier otro poder como dios. En la primera época del monoteísmo de Israel este deber se concretaba en la exclusión de los dioses de las poblaciones vecinas. Pero los profetas de Israel, continuando y actualizando ese deber, no se contentaron con afirmar que los dioses de las naciones eran nada, sino que aplicaron la exigencia del monoteísmo a la confianza en los otros medios y en las propias acciones —poder militar, pactos, riquezas— como si ellas fuesen capaces de salvar al hombre[259]. La actualización de este tercer deber contenido en el monoteísmo nos indica la «actualidad del paganismo» y la necesidad en que se encuentra el creyente de nuestro tiempo de superar esas realidades que pueden ser la raza, el poder, el sexo, la riqueza, que constituyen para él otras tantas divinidades de las que está tentado a esperar la salvación[260].

Pero la recta realización de la actitud monoteísta y la valoración actual de la misma tropieza con una dificultad a la que resulta particularmente sensible nuestra época. ¿No resulta comprometedor para la trascendencia de la divinidad su identificación con la figura que de ella se ha dado una tradición determinada? ¿La universalidad de las religiones monoteístas no se convierte así en el peor de los «imperialismos», puesto que pretende imponer como único nombre capaz de salvar el que ella ha dado como propio de la divinidad? ¿No parece comportar, por tanto, el monoteísmo una dosis de exclusivismo, intransigencia e intolerancia que terminan por privarle de hecho de credibilidad para una sociedad pluralista como la nuestra? Para responder a todas estas cuestiones tan acuciantes -cuando se trata sobre todo de comparar el valor de las religiones proféticas y monoteístas con las religiones místicas del Extremo Oriente creemos que es preciso distinguir dos posibles formas de interpretación y de realización de la actitud monoteísta.

La primera consiste en confundir la representación propia del Dios único con Dios mismo. Tal confusión lleva de ordinario a pretender imponer a todos los hombres esa representación propia con todo el cuerpo expresivo que comporta como único camino para el reconocimiento del Misterio. Esta actitud pretende traducir adecuadamente la universalidad del Dios único en la propia

259 Cf., por ejemplo, el profeta Isaías.
240 Cf., por ejemplo, G. van der Leeuw, *L'actualité du paganisme:* «Le Monde non Chrétien» 6 (1931) 5ss; R. Pettazzoni, *L'esprit du paganisme:* «Diogéne» 9 (1955) 3-10.

representación del mismo y atribuye a esa representación el carácter absoluto que sólo a Dios pertenece. Tal actitud llevará, pues, a concebir la propia religión, la propia representación de lo divino, como absolutas, excluyendo, por tanto, cualquier otra forma de representación de lo divino.

Pero tal actitud no pasa de ser una tentación para la actitud monoteísta, y el que los monoteísmos históricos hayan caído frecuentemente en ella no le quita el carácter de tentación y de perversión que comporta para el verdadero monoteísmo. Este no lleva en modo alguno a esa actitud de exigencia exclusivista y de intolerancia. En efecto, el creyente monoteísta, al mismo tiempo que reconoce a «su» Dios como Dios único, reconoce la absoluta trascendencia de este Dios único sobre la figura que para él ha revestido y el nombre a través del cual le ha invocado. Para el creyente monoteísta, reconocer a «su» Dios como Dios único no significará identificar el signo en el cual se le ha hecho presente el Misterio con el Misterio mismo, sino reconocer el carácter absoluto de ese Misterio a través de la mediación en la que se le ha presentado. La universalidad y la pretensión de valor absoluto se refiere al Misterio mismo y no al signo necesariamente particular y relativo a través del cual se le ha revelado. Más aún, la pureza de su propia mediación estará en la capacidad que ofrezca para ser vehículo de la trascedencia sin identificarse con ella.

Naturalmente, la misión de este monoteísmo auténtico no consistirá en «propagar» la propia representación de lo divino como única válida, sino en hacer presente a través de ella la validez universal y el valor absoluto de la realidad trascendente, única capaz de salvar al hombre. La «misión», característica de todas las religiones monoteístas, será así un fenómeno de testimonio encaminado a hacer posible, a través de los signos de la propia configuración de lo divino, la presencia válida del Dios único que llama a todos los hombres a su reconocimiento[261].

Si se entiende en estos términos el monoteísmo, se ve cómo en él se encuentran integrados los valores de las representaciones de lo divino que hemos descrito anteriormente. Por eso no es extraño que en las tradiciones monoteístas no falten intentos como los de los místicos por apropiarse expresiones contagiadas de monismo re-

[M] Sobre el problema de la reivindicación para sí de un valor absoluto y la tolerancia en las religiones puede consultarse la obra, no siempre imparcial en sus juicios, de G. Mensching, *Toleran und Wahrheit in der Religión* (Siebensterntaschenbuch 1966); cf. también el breve y hermoso libro de R. Panikkar, *Los dioses y el Señor* (Buenos Aires 1967).

ligioso para expresar la inmediata presencia de Dios en el mundo y en el hombre[262], tendencias claras a «superar el teísmo» relativizando el mismo nombre con que se invoca a Dios en comparación con el Misterio al que el hombre apunta, como ha hecho en el cristianismo la antigua e ininterrumpida tradición de la teología negativa.

[242] Recuérdese, por ejemplo, que san Pablo, en el discurso del Areópago, no tendrá inconveniente en integrar expresiones panteizantes tomadas de poetas helenistas; cf. Hch 17,28.

CONCLUSIÓN

Las configuraciones de la divinidad que acabamos de exponer constituyen algunas de las más importantes representaciones del Misterio que el hombre religioso ha dado a lo largo de su historia. No son, ciertamente, las únicas, aunque sí, probablemente, las más importantes. En ellas se ha expresado la vivencia por el hombre de su relación con el Misterio. Esa relación vivida es la raíz más profunda de tales configuraciones. Pero en su forma concreta han influido también las circunstancias históricas, culturales y sociales por las que ha pasado el hombre. Las configuraciones de la divinidad, por constituir el primer momento de la expresión de la actividad de reconocimiento de la misma constituye el centro del cuerpo expresivo, del conjunto de sacralidades, que comporta cada religión concreta. Cada una de estas configuraciones responde a un tipo de experiencia religiosa, es decir, de relación humana con lo divino; pero a cada una de ellas corresponde una forma peculiar de ejercicio práctico de esa relación; una forma de oración y de piedad, de culto y de doctrina; una forma de organización de la comunidad religiosa, una forma determinada de organización y de expresión simbólica de la realidad. Es decir, que cada una de estas configuraciones de lo divino, en cuanto expresión originaria y privilegiada de la relación del hombre con el Misterio, constituye el núcleo esencial desde el cual se comprende la peculiaridad de cada religión concreta.

Todas ellas ofrecen, como hemos podido ver, una serie de rasgos comunes que nos permiten identificarlas como magnitudes religiosas y distinguirlas de otras más o menos emparentadas con ellas. Todas ellas contienen una serie de elementos que nos permiten identificar los hechos a los que pertenecen como hechos religiosos. En todas las configuraciones de lo divino que hemos recorrido, y en las religiones de las que ellas constituyen el centro, hemos podido reconocer, por tanto, verdaderas religiones. Pero cuando se las ha recorrido en una descripción, por somera que haya sido, surgen casi inevitablemente dos preguntas. ¿Cuál de ellas es la verdadera religión? ¿Es verdadera alguna de ellas? Ninguna de estas dos preguntas puede ser respondida con los medios y los métodos propios de la fenomenología de la religión. Pero sus conclusiones no son indiferentes para una posible respuesta a las mismas.

La fenomenología, para referirnos.en primer lugar a la segunda cuestión, no demuestra la verdad de la religión; se contenta con describir con una fidelidad no exenta de simpatía sus elementos

esenciales. Pero esta descripción ayuda a responder a la pregunta sobre el valor del hecho religioso. Primero, eliminando de ese núcleo esencial del hecho religioso no pocos elementos que podrían aparecer como esenciales y que muy bien puedan no ser más que contaminaciones históricas que el hecho religioso ha padecido en el transcurso del tiempo. En segundo lugar, estableciendo una jerarquía en las manifestaciones religiosas y descubriendo una intención por debajo de todas ellas, con lo que el abigarrado mundo de las religiones se convierte en un conjunto armónico e inteligible dotado de una riqueza, una densidad y una dignidad particulares, que los múltiples rasgos, indiscriminadamente aceptados como religiosos, pueden en muchos casos ocultar. Por último, la descripción fenomenológica de las formas religiosas puede procurar un enriquecimiento del conocimiento de la conciencia humana, de cuya profundidad es testimonio elocuente la actitud y, en general, las manifestaciones religiosas. De todas estas formas, sin plantearse la pregunta por el valor del hecho religioso, la fenomenología de la religión puede colaborar a dar una respuesta positiva a la misma.

Volviendo ahora a la primera cuestión, la fenomenología de la religión no puede determinar cuál de las formas religiosas descritas por ella es la verdadera religión. Pero también en este terreno sus conclusiones pueden ayudar a plantear rectamente y a responder de alguna manera a ese problema.

La fenomenología puede, por ejemplo, desautorizar algunos juicios de valor emitidos por otras instancias críticas por basarse en una comprensión de los hechos que no responde a los datos que éstos ofrecen a una consideración imparcial.

Con mucha frecuencia, la teología cristiana, para acudir a un ejemplo que nos es particularmente cercano, ha descrito las religiones no cristianas como expresiones de la búsqueda de Dios por el hombre a lo largo de su milenaria historia. Frente a ellas, la religión cristiana constituiría la respuesta que Dios, desde la época de los Padres y los Profetas, ha ido dando a esta búsqueda vacilante de la humanidad. No nos está permitido valorar teológicamente esta interpretación de la historia religiosa de la humanidad, pero de nuestros análisis fenomenológicos anteriores podemos concluir que tal juicio no se ve corroborado por los hechos. La fenomenología de la religión no puede determinar cuál o cuáles de las formas religiosas son producto del hombre y cuál o cuáles son «obra de Dios». Pero sus conclusiones muestran que todas ellas aparecen como obra del hombre mediante la cual él pretende responder a la iniciativa del Misterio que se le hace presente. Es decir, que todas

ellas son obra del hombre determinado por la presencia del Misterio. Estructuralmente hablando, no existe una religión revelada que se sitúe frente al resto de las religiones consideradas como religión natural. Todas las religiones que conocemos comportan una revelación del Misterio, sin la que todas ellas serían incomprensibles incluso en sus aspectos más exteriores.

Pero esto no quiere decir que la fenomenología imponga una visión niveladora de las diferentes religiones, según la cual todas ellas tengan el mismo valor. Nuestra descripción de las múltiples configuraciones de la divinidad como centro de las diferentes religiones nos ha llevado a una ordenación de las mismas que intentaba mostrar en cuál de ellas se realizan de la forma más pura y más plena los rasgos esenciales de la relación religiosa. Ello nos ha permitido cerrar nuestra descripción con el monoteísmo religioso como forma más perfecta de configuración de la divinidad en la que se expresa, a nuestro modo de ver, la más perfecta realización de la relación religiosa.

Pero debemos añadir, si queremos no llamar a engaño, que el juicio de valor contenido en esas afirmaciones se funda, sobre todo, en una comprensión de la religión en la que, aun cuando estén presentes los rasgos de la misma que nos parecen esenciales, se han subrayado aquellos que corresponden más perfectamente a la forma religiosa propia del hombre que nosotros somos histórica, social y culturalmente hablando. No creemos, pues, que nuestra valoración del monoteísmo religioso excluya el que, desde otra visión del hombre, otras formas diferentes de realización de la relación religiosa y otras configuraciones de la divinidad puedan aparecer como más perfectas.

Tal salvedad no comporta un juicio de valor de tipo sincretista o indiferentista sobre las diferentes formas religiosas. En realidad, esta salvedad no constituye ningún juicio de valor. Constiuye, más bien, una advertencia que matice cualquier juicio de valor que pueda arriesgarse en este terreno extremadamente delicado. Y esta advertencia corresponde perfectamente al conocimiento del hecho religioso que la descripción fenomenológica nos ha procurado. Desde ella, en efecto, comprendemos perfectamente que cada hombre religioso afirme como dotada de valor absoluto la relación con la trascendencia que vive en el ejercicio concreto de su vida religiosa. Comprendemos que cada hombre, a través de las mil mediaciones concretas de su vida religiosa, reconozca el Misterio dando a ese reconocimiento y a su término un valor absoluto. Pero nuestra descripción del hecho religioso nos lleva a advertir que el hombre

religioso sólo realizará este reconocimiento en la medida en que tome conciencia dé la distancia que existe entre su propia mediación del Misterio y el Misterio mismo. Y que, por tanto, el hombre verdaderamente religioso, al mismo tiempo que reconoce absolutamente a Dios a través de la configuración que él da del mismo, debe estar dispuesto a admitir otras muchas mediaciones válidas, tan «absolutas» como la suya propia, de la relación con el Misterio, que corresponderán a las muchas situaciones históricas diferentes en las que ese Misterio se ha podido hacer presente al hombre.

|" *RECAPITULACIÓN: EL HECHO RELIGIOSO*

t

. Como resumen del conjunto de la*obra y para facilitar la sistematización de sus resultados, ofrecemos en esta recapitulación los datos más importantes de nuestra anterior descripción del fenómeno religioso.

1. EL HECHO RELIGIOSO EN LA HISTORIA DE LA HUMANIDAD

El hecho religioso es una parte de la historia humana. En todas sus etapas encontramos indicios suficientes para afirmar con fundamento la actividad religiosa de los hombres que las han protagonizado. Los historiadores de la religión han renunciado hace mucho a indagar los orígenes empíricos de la religión, es decir, a descubrir el momento en que la humanidad comenzó a ser religiosa, convencidos de que donde existen indicios de vida humana, existen indicios de actividad religiosa. Por eso, todas las historias de las religiones dedican su primer capítulo a descifrar los signos de vida religiosa que nos han dejado las épocas más remotas de la prehistoria. Ya en el paleolítico, las pinturas rupestres, las estatuillas femeninas, los restos funerarios indican claramente la preocupación del hombre prehistórico por el problema del más allá y la presencia en su vida, junto a las actividades que le imponía la lucha por la pervivencia, de unas acciones rituales encaminadas a establecer «relaciones eficaces con la fuente de toda bondad y beneficencia» (E. O. James). También la vida del hombre llamado primitivo por pertenecer a comunidades preliterarias está llena de signos de actividad religiosa que la moderna ciencia de las religiones, a partir sobre todo del siglo pasado, nos ha dado a conocer con profusión de detalles. Estos signos son distintos según se trate de poblaciones recolec-

toras o cazadoras, nómadas o sedentarias. Pero en todas ellas aparece una actividad, diferente de la actividad ordinaria y mezclada generalmente con elementos animistas, fetichistas o mágicos, que contiene muchos elementos de lo que hoy denominamos actividad religiosa.

Las grandes culturas de la Antigüedad tienen su propia forma religiosa de ser, dotada de unos rasgos comunes como son el carácter nacional de la vida religiosa, y la forma plural de representarse lo divino que da lugar al politeísmo.

Posteriormente, a partir sobre todo de ese «tiempo eje» que se sitúa en torno al siglo VI a. C, van apareciendo las grandes religiones o religiones universales que han perdurado hasta ahora y que acogen a los creyentes actuales. Entre ellas pueden distinguirse dos grandes familias. La primera es la que comprende las religiones del Extremo Oriente, especialmente hinduismo y budismo. Estas se caracterizan por la tendencia a representarse lo divino como el fondo absoluto de la realidad con el que el hombre, tras una laboriosa purificación, debe identificarse, o en el que debe disolverse. Por esta razón se las denomina religiones de orientación mística. La segunda gran familia de religiones universales abarca las nacidas en el Medio Oriente y difundidas después hacia Occidente y son el judaismo, el cristianismo y el islamismo. A estas últimas se las reconoce como religiones proféticas por la forma marcadamente personal de representarse lo divino y la tendencia a describir la relación con Dios en términos de diálogo, alianza, amor y obediencia personales.

Como muestra esta somera indicación, el hecho religioso acompaña la historia humana en todas sus etapas. Un estudio más detenido de las diferentes formas que reviste mostraría cómo va reflejando continuamente las vicisitudes por las que esa historia atraviesa. Además, el fenómeno religioso interviene en el desarrollo de la historia, siendo sin duda condicionado por él, pero determinando a su vez en buena medida ese desarrollo en todos los demás aspectos.

El hecho religioso contiene, pues, una enorme variedad de formas que reflejan la pluriformidad de la historia humana, según las diferentes épocas, culturas y situaciones. Pero contiene también una indudable unidad que nos permite identificar fenómenos aparentemente muy diferentes; por ejemplo, la religiosidad del primitivo y las elevadas manifestaciones religiosas contenidas en el cristianismo o en el budismo, como formas o manifestaciones de un hecho humano idéntico: el hecho religioso, dotado de una especi-

ficidad en relación con otros hechos humanos como pueden ser el estético, el moral, etc. Entre las diferentes manifestaciones históricas del hecho religioso, como una forma especialmente elevada del mismo, se encuentra el cristianismo. Con ellas comparte una serie de rasgos comunes que permiten hablar de él como de una religión, aun cuando la existencia de una serie de rasgos peculiares convierten al fenómeno cristiano en una religión original que lleva a los cristianos a ver en él la presencia de una verdadera mutación de la tradición religiosa de la humanidad. Por eso estimamos necesario, para una recta comprensión del cristianismo, comprender lo esencial del hecho religioso del que forma parte para mejor destacar posteriormente su indudable originalidad.

2. LA ESTRUCTURA DEL HECHO RELIGIOSO

Acabamos de ver que las religiones son muy numerosas. Pero todas tienen algo de común que permite identificarlas a todas ellas como verdaderas religiones y distinguirlas de otros fenómenos humanos como el arte o la cultura. Estos elementos comunes son los que queremos descubrir en la descripción que ahora iniciamos.

a) *La idea de estructura*

No buscamos la esencia de la religión como algo separado de las religiones existentes. En realidad no existe tal religión; sólo existen las religiones históricas. Tampoco pretendemos ofrecer el mínimo común de rasgos presentes en todas las religiones. Tal definición mínima no nos permitiría dar cuenta de la riqueza que contienen las diferentes religiones. Intentamos descubrir en la descripción que sigue la estructura del fenómeno que, juntas, componen las diferentes religiones. De la misma manera que con los materiales tan distintos de la piedra, los colores, las palabras y los sonidos, los templos griegos, los lienzos célebres, los poemas y las composiciones musicales componen un hecho que tiene mucho de común: el hecho estético, así con los materiales diferentes de que cada una de las religiones consta, todas ellas presentan un rostro, componen una figura dotada de un evidente «parecido». En las páginas que siguen intentamos ofrecer la ley que rige la organización de los diferentes elementos de que constan las diferentes religiones, los puntos firmes en torno a los cuales se organizan sus variadísimos «materiales»; los polos que focalizan las fuerzas que actúan

en todas ellas. Nos interesan, pues, no tanto los elementos que componen cada religión como las relaciones que esos elementos guardan entre sí y que determinan la constitución de un hecho humano específico. La atención a la especificidad irreductible que comporta el fenómeno religioso nos forzará a tener permanentemente presente en nuestra descripción la intención subjetiva que anima los elementos materiales y la organización de los mismos. En resumen, nos proponemos una descripción comprensiva del fenómeno religioso basada en el material que ofrecen sus múltiples manifestaciones históricas.

b) *Cuatro puntos de referencia para la comprensión de la estructura del hecho religioso*

La primera característica del fenómeno religioso es su complejidad, originada por la enorme variedad de formas que reviste y por la riqueza de aspectos de cada una de estas formas. Por eso resulta imposible describirlo desde una perspectiva única. Para que nuestra descripción del hecho religioso resulte menos inadecuada la realizaremos en torno a cuatro puntos que permiten organizar la variedad y riqueza de sus elementos y aspectos.

1) El ámbito de lo sagrado.

En este primer punto pretendemos sensibilizarnos con la «atmósfera» en que están bañados todos los fenómenos religiosos, el «clima» que envuelve todos los elementos: personas, cosas, acontecimientos que componen una religión. Es lo que llamamos el ámbito de lo sagrado. Este ámbito no es una realidad ni un conjunto de realidades, no es una zona de lo real ni un acto determinado ni un conjunto de actos. Es una forma peculiar de ser y de aparecer el hombre y la realidad en su conjunto que surge justamente cuando aparece lo religioso. Es muy difícil captar algo tan vago. Porque no se trata de una suma de elementos, sino de la forma de organizarse todos ellos componiendo un «rostro» preciso. Sucede lo que con el fenómeno estético. No basta con describir detalladamente los elementos que componen una obra de arte para comprenderla como tal. Para captar su belleza de obra de arte se precisa entrar en el nuevo mundo que llamamos lo estético.

¿Cómo introducirnos en este mundo peculiar que llamamos lo sagrado? Hay un primer rasgo que lo caracteriza. Se trata de un mundo en que el sujeto se introduce tras el paso de un umbral.

Este paso exige del sujeto una «ruptura de nivela». Como el testigo de la teofanía de la zarza que ardía sin consumirse (Ex 3,2), el sujeto que quiere entrar en el mundo de lo sagrado necesita «descalzarse», es decir, comenzar a existir de una forma nueva. El umbral de lo sagrado separa el mundo religioso del mundo de la vida ordinaria. Y no es que se trate de dos mundos compuestos de cosas o de acciones distintas. Se trata del mismo mundo vivido de una forma enteramente nueva. Un conocido fenomenólogo de la religión lo ha expresado en estos términos: «Toda concepción religiosa del mundo implica la distinción de lo sagrado y lo profano; opone al mundo en el que el fiel vaca libremente a sus ocupaciones y ejerce una actividad sin consecuencias para su salvación otro ámbito en el que el temor y la esperanza le paralizan sucesivamente y en el que, como al borde de un abismo, la menor distracción en el menor gesto puede perderlo irremisiblemente» (R. Caillois).

El ámbito de lo sagrado es el mundo de lo definitivo y de lo último ante lo cual todas las realidades de la vida ordinaria pasan a ser, por muy importantes que sean, simplemente penúltimas. Es el mundo de lo *único necesario,* como dice del reino de Dios en el evangelio, ante lo cual todas las cosas son sólo relativas, se reducen a la categoría de añadiduras. Pero no creamos que el ámbito de lo sagrado es un mundo poblado de nuevas realidades o una forma de ser del hombre que consista en la realización de nuevas acciones extraordinarias. Se trata del mundo y de la vida del hombre que, organizados en temo a un nuevo eje, adquieren una nueva dimensión y así pasan a constituir un nuevo ámbito. Por eso para progresar en la «familiarización» con el ámbito de lo sagrado es imprescindible descubrir la realidad cuya aparición confiere esa nueva dimensión a la realidad que la transforma en sagrado.

2) El Misterio, realidad que determina la aparición del ámbito de lo sagrado.

En la tradición religiosa cristiana la realidad que hace surgir lo sagrado es Dios. Una cosa es religiosa o sagrada cuando es referida a Dios. Una persona es religiosa cuando se relaciona con Dios. Lo religioso, lo sagrado, comporta fundamentalmente una relación con Dios. Pero existen tradiciones religiosas que carecen de un nombre o una figura para Dios, como el budismo primitivo, y que son tradiciones auténticamente religiosas. Por eso buscamos nosotros un nuevo nombre capaz de abarcar lo que en nuestra tradición lia-

mamos Dios, designado en otras religiones con otros nombres, o evocado en otras por la ausencia de todo nombre y el vacío de toda representación. Este nombre es el Misterio.

Con este término designamos en este primer momento esa realidad anterior y superior al hombre que aparece en su espacio vital cuando éste se introduce en el ámbito de lo sagrado y que le fuerza a una reorganización del conjunto de su mundo y de su vida. No se trata, pues, de una verdad que el hombre sea incapaz de descubrir o de comprender, como cuando hablamos del misterio de la Trinidad; ni de una realidad oculta, como cuando hablamos de «los misterios de la naturaleza». Dos rasgos caracterizan a la realidad designada con este nombre: su superioridad absoluta, su completa trascendencia y su condición de realidad que afecta íntima, total y definitivamente al sujeto.

Su absoluta superioridad hace imposible una descripción directa de la realidad del Misterio. Tal descripción la pondría al alcance del hombre y la privaría de su absoluta trascendencia. Pero disponemos de un camino para precisar la evocación del Misterio sin riesgo para su condición trascendente. Es la descripción de la huella que deja su intervención en la vida del hombre; la percepción del eco subjetivo que su voz provoca en el sujeto religioso. Rudolf Otto, en una descripción que ha pasado a ser clásica, la resumió en su expresión: «experiencia del Misterio tremendo y fascinante». Tremendo y fascinante no indican aquí dos rasgos, dos atributos del Misterio, sino dos componentes de la reacción del sujeto ante la presencia de lo numinoso, es decir, lo divino o el Misterio.

La experiencia de lo tremendo consiste en un «sentimiento» —que no es sólo emoción subjetiva— que se sitúa en la línea de los sentimientos de temor aunque supone matices que le confieren una peculiaridad irreductible. En el sentimiento de temor o de miedo el sujeto se enfrenta a un peligro concreto que amenaza de una forma no menos concreta su integridad. En el sentimiento de lo tremendo prevalece en cambio la experiencia de la desproporción entre la realidad que lo provoca y nuestra propia realidad. Cuando Pascal escribe: «el silencio de los espacios infinitos me aterra» no expresa una sensación de miedo. En su expresión habla más bien el estupor, el desconcierto que le produce la presencia de los espacios infinitos ante cuya magnitud el sujeto humano descubre su pequenez y se experimenta como perdido. Algo semejante experimentamos todavía, a pesar del dominio de la naturaleza que nos ha procurado la técnica, ante elementos naturales percibidos como enormes: la noche silenciosa y oscura, el desierto,

una cima elevada y su soledad, **etc.** En la línea de estas experiencias se sitúa el «sentimiento» de lo tremendo que vive el sujeto religioso. En él se siente el sujeto literalmente *anonadado* ante la superioridad absoluta de la realidad que ha irrumpido en su vida. En él se siente el sujeto *sobrecogido* por lo que le aparece como «totalmente otro», que lejos de dejarse captar en las categorías de su pensamiento, los trasciende totalmente y lo abarca y lo comprende por completo. De este sentimiento dan testimonio Abrahán y Job cuando ante la presencia de Yahvé se declaran «polvo y ceniza».

Pero indisolublemente ligado con este rasgo de la reacción del sujeto ante el Misterio, como la otra cara de la misma experiencia, aparece el elemento de lo fascinante. Su presencia no sólo anonada, desconcierta y aterra al sujeto, sino que, al mismo tiempo, le maravilla y le fascina. Por eso se siente el sujeto irresistiblemente atraído, literalmente cautivado por esa presencia que al mismo tiempo que le anonada le procura la paz y la confianza indescriptible que dan testimonio, por ejemplo, algunos salmos.

La reflexión sobre esta reacción del sujeto —auténtica armonía de contrastes— permite enriquecer la evocación del Misterio, sin permitir en modo alguno su descripción por el hombre. A la luz de la presencia del Misterio se siente anonadado; por eso calificará al Misterio de realidad suprema, de ser sumo, sin que estos términos constituyan una definición del mismo. Su aparición sume al hombre en la vivencia del más profundo respeto; desde él designará el hombre religioso al Misterio como adorable Majestad. Frente a él el hombre se descubre a sí mismo como radicalmente pecador. Desde esa experiencia invocará al Misterio como santidad y dignidad augusta. Todos estos términos expresan la conciencia que el hombre tiene de que el Misterio representa para él la absoluta trascendencia.

Pero este rasgo no agota la «experiencia» humana del Misterio. En ella esta trascendencia, sin perder un ápice de su absoluta «lejanía», se hace presencia interpelante que interviene en el mundo del hombre y en su vida afectándole de manera incondicional. Este nuevo rasgo de la experiencia del Misterio no está en contradicción con el anterior más que para una consideración superficial. Una consideración más atenta lo descubre como implicado necesariamente en él. Por tratarse de una realidad absolutamente trascendente, su presencia no puede tener otro origen que una iniciativa suya totalmente gratuita. Es lo que expresa el sujeto religioso cuando al describir su conocimiento de Dios o del Misterio o su

posible relación de amor con él, lo declara fruto de un acto de Dios más que de su propia iniciativa. «No me buscarías, hace decir Pascal a Dios en este sentido, si no me hubieses encontrado». Y tal es el sentido de la expresión de la primera Carta de Juan: «Por esto existe el amor: no porque amáramos nosotros a Dios, sino porque él nos amó a nosotros» (4,10).

Resumiendo cuanto hemos dicho: a partir de la reacción que provoca en el sujeto que se ve agraciado con su presencia, el Misterio aparece como la realidad absolutamente suprema que irrumpe en la vida del hombre afectándole en su más íntimo centro de forma incondicional.

Pero de esta realidad el sujeto religioso ha ofrecido a lo largo de la historia de las religiones configuraciones notablemente diferentes. A él se refieren las «fuerzas divinas» en las religiones del nivel primitivo. En el politeísmo de las grandes culturas de la Antigüedad el Misterio aparece reflejado en las múltiples figuras de muchos dioses que componen los diferentes panteones. De él es representación, racionalmente muy elaborado, el Brahmán, el absoluto de la tradición monista hindú. De él habla elocuentemente el budismo a través del silencio sobre Dios y la ausencia de toda representación divina. Las tradiciones monoteístas, por fin, le reconocen a través del nombre con que le invocan y le adoran como principio y fin de la propia existencia.

Pero todos los sujetos religiosos tienen conciencia de que ninguno de los nombres agota su realidad inefable, y de que tanto mejor le conocen cuanto más clara conciencia toman de su insondable realidad misteriosa.

3) La actitud religiosa.

Para que exista religión no basta con que el Misterio aparezca en la vida de un hombre. Lo que convierte a un hombre en religioso no es el «sentimiento» de lo «totalmente otro» que en determinadas circunstancias de su vida pueda experimentar. A esta situación el sujeto debe responder de una forma bien precisa. Porque ante lo totalmente otro el hombre puede sentirse sobrecogido y reaccionar, presa del pánico, con la huida ante esa realidad tan compromtedora. Esta huida reviste con frecuencia la forma del olvido y de la búsqueda alocada del divertimiento. La presencia de un horizonte ilimitado puede suscitar en él la reacción de la desesperación que no osa tanto o que pretende llenarlo con sus propios recursos. La irrupción del Misterio puede también ser vivi-

do como una invasión de la propia autonomía que provoca en el hombre la reacción de la rebeldía. ¿Cuál es la reacción que hace del hombre un sujeto religioso?

Es una actitud compuesta de estos dos rasgos aparentemente opuestos: reconocimiento del Misterio y búsqueda de la propia salvación en él. El primero de estos rasgos responde al carácter trascendente de la realidad que esta actitud tiene como término, a saber, el Misterio. El segundo, a su condición de realidad que interviene en la vida del hombre afectándole de manera incondicional.

El hecho de que el término de la actitud religiosa sea el Misterio —es decir, la realidad suprema— hace que en ella el hombre deba comportarse de una forma nueva en comparación con las actitudes que adopta frente a las realidades del mundo. Todas éstas son para él objetos de sus diferentes facultades y acciones. Todas le están ordenadas, giran en su órbita y existen en función de él. Para que la realidad suprema aparezca en el horizonte del hombre éste debe consentir a ella como suprema y, para ello, dejar de considerarse el centro y aceptar esa realidad suprema como centro de su vida. En la actitud religiosa el hombre debe, pues, descentrarse en beneficio del Misterio. Su reconocimiento exige de él una actitud de abandono de sí y de entrega confiada de sí mismo en sus manos.

Pero ¿no exigirá este elemento de la actitud religiosa la desaparición del sujeto humano? ¿No deberá éste abdicar de su condición de sujeto, de ser libre, para que sea posible esa aceptación del Misterio? Si así fuera, nuestra descripción de la actitud religiosa coincidiría con la descripción que hacen de ella autores no creyentes cuando afirman que la libertad del hombre es incompatible con el reconocimiento de la existencia de Dios o que el hombre como ser libre muere al contacto con el absoluto.

Pero esto no es necesariamente así; porque el reconocimiento del Misterio comporta un nuevo aspecto que hemos dejado hasta ahora en la penumbra. Este reconocimiento no comporta tan sólo abandono de sí; o, mejor, este abandono no consiste en una pasiva renuncia al ejercicio de las propias posibilidades. Por el contrario, el reconocimiento de la trascendencia absoluta supone el total «trascendimiento» del hombre. Y éste comporta la puesta en tensión extrema de las facultades humanas como único medio de vislumbrar ese más allá de sí mismo que se anuncia en la aparición del Misterio. La presencia del absoluto en la vida de un hombre no ciega las fuentes de energía al proponer a las facultades del hombre un objetivo que supera todos los objetos finitos. La aparición del

infinito no supone una barrera que encierre al hombre, sino la ruptura de todas las barreras que supone el carácter finito del mundo.

Por eso, al mismo tiempo que abandono confiado, la relación religiosa es *actitud salvífica.* Toda religión aparece como el anuncio de un evangelio, de una buena nueva: la buena nueva de la salvación. El célebre texto budista tiene aplicación universal en el mundo de las religiones: «como el mar inmenso está todo él penetrado de un solo sabor, el sabor de la sal, así este sistema está penetrado de un solo sabor, el sabor de la salvación».

La idea religiosa de salvación comporta tres elementos que ana-Mearemos sucesivamente. En primer lugar, la toma de conciencia de una situación de mal de la que la salvación viene a liberar. Toda salvación aparece como redención de una situación vivida como negativa. Las formas concretas en que las distintas religiones se han representado esa situación de mal son muy numerosas. El mal ha podido aparecer como un ser maligno superior al hombre y bajo cuyo dominio se encuentra éste sometido. O como la condición terrena y corporal a que se ve sometido el elemento espiritual del hombre, indebidamente privilegiado como único constitutivo del sujeto. O como la situación de sufrimiento a que se ve condenado el hombre como fruto de su sed radical, de su deseo. En la tradición religiosa cristiana el mal del que el hombre aspira a ser salvado se designa con el nombre de pecado. Este nombre no se refiere fundamentalmente a la transgresión de unos preceptos concretos, sino a la opción fundamental —enraizada en la condición finita del hombre aunque no se confunda con ella— por la que el hombre situado en la presencia del Misterio decide ser encerrándose en sí mismo, renunciando a las posibilidades que esa presencia le descubre o queriendo realizarlas con sus solos recursos. De este mal radical, de esta situación de perdición busca el hombre ser salvado en la actitud religiosa.

Pero la salvación comporta un segundo aspecto positivo: consiste éste en la concesión al hombre de una perfección plena y definitiva. ¿En qué consiste la plenitud de esta perfección que confiere la salvación religiosa? No, ciertamente, en la acumulación de los diferentes bienes que el hombre puede obtener por el ejercicio de sus diferentes facultades. La vida religiosa no proporciona al hombre un enriquecimiento en ninguno de los aspectos de que se compone su vida. Pero toma una vida condenada como totalidad al fracaso a pesar de los logros parciales que haya obtenido y le confiere la salida feliz de un sentido. La salvación religiosa, diríamos en otros términos, no viene a aumentar el haber del hombre, a acre-

centar sus posesiones, ni a hacer más eficaces sus múltiples acciones, sino que transforma totalmente su ser. Aunque, naturalmente, esta transformación del ser del hombre, no deja indiferentes el orden de la acción ni el del poseer ni el de su relación comunitaria, ya que todos estos niveles de la persona se ven transformados cuando su ser ha sufrido una transformación radical.

El hombre religioso expresa lo esencial de su vivencia de la salvación al poner a Dios, al Misterio, como única realidad capaz de proporcionársela. Después de haber pedido a Dios muchos bienes, dones y consuelos, el sujeto religioso termina por aclamar a Dios: «¿cuándo veré tu rostro»?, «muéstrame tu rostro, Señor». Con ello manifiesta de la forma más elocuente que la salvación no consiste en la adquisición de unos bienes, sino en el paso de una forma de ser a otra, determinada por una nueva relación con Dios. En este sentido podríamos resumir la idea religiosa de salvación en la frase de un conocido fenomenólogo de la religión: «La salvación es la potencia (el Misterio) vivida como bien» (G. van der Leeuw).

De aquí se deriva el tercer rasgo integrante de esta noción. La salvación religiosa tiene como agente un ser superior al hombre. No se salva el hombre a sí mismo, sino en virtud de la intervención de un salvador, figura casi universal en el mundo de las religiones, que viene de lo alto. La salvación no es resultado de una conquista del hombre, sino fruto de la gracia.

Resumiendo los elementos de la actitud religiosa que hemos descrito, diremos que, a la aparición del Misterio en su vida, el sujeto religioso responde reconociendo ese Misterio en una actitud de confiado abandono y de total trascendimiento de sí mismo y esperando y buscando en ese reconocimiento su perfección última, su salvación definitiva.

4) Mediaciones en que se hace presente el Misterio y expresiones de la actitud religiosa en la vida del sujeto.

Los elementos del hecho religioso enumerados hasta ahora no bastan para dar cuenta de todos los aspectos de las diferentes religiones en que este hecho se encarna. Hasta ahora, en efecto, la religión ha aparecido como una relación interior del hombre con una realidad invisible; tal relación, por lo que de ella hemos dicho hasta ahora, tendría su lugar en lo más íntimo del sujeto y sólo afectaría al foro más interior de la conciencia. En cambio las religiones de que da testimonio la historia aparecen como hechos históricos, do-

tados de un espesor espacial, temporal, corporal y social que los sitúa en medio del cosmos, de la sociedad y de la historia. ¿Cómo surge este nuevo elemento? ¿Cuál es su función? ¿Cuál su importancia dentro de la vida religiosa? ¿Cómo se articula con los elementos anteriormente descritos? Responder a estas cuestiones es lo que pretende este cuarto apartado de nuestra descripción.

Los apartados anteriores nos han familiarizado con los dos polos de la relación religiosa. El polo principal está constituido por el Misterio, la realidad invisible, inefable, sumamente trascendente que afecta al hombre íntima e incondicionalmente. El segundo polo de la relación religiosa es el hombre, todo el hombre, ya que todo él se ve afectado por la presencia del Misterio en su vida. Pero este hombre es constitutivamente mundano, corporal, comunitario. Su forma de existir es «ser-en-el-mundo», ser exteriorizándose en la corporalidad, distendiéndose en la duración y refiriéndose a otros sujetos. ¿Cómo puede el Misterio hacerse término de una relación efectiva para un hombre así? Condición indispensable para ello será que el Misterio, sin dejar de serlo, se haga presente en el mundo espacio temporal, en la historia del hombre. A esta necesidad vienen a responder las mediaciones «objetivas» del Misterio. En efecto, sin aparecer en el mundo el Misterio pasaría desapercibido para el hombre. Pero su aparición no puede convertirlo en objeto del mundo. Por eso en todas las religiones existen una serie de realidades mundanas que, sin dejar de ser lo que son, sin perder su condición de tales realidades mundanas, adquieren la capacidad de remitir al hombre, a través del significado que como tales realidades del mundo poseen, a la realidad invisible del Misterio. Son lo que la fenomenología reciente de la religión denomina las *hierofantas,* las apariciones de lo sagrado, o, en el lenguaje de nuestra descripción, las manifestaciones del Misterio. Para penetrar en el conocimiento de este nuevo e importante elemento del hecho religioso nos referiremos en primer lugar al hecho de su existencia y a algunos de los rasgos que ese hecho manifiesta que nos introducirán en el conocimiento de su estructura.

La existencia de las hierof anías es un hecho "fácilmente observable en todas las religiones. En todas existe una multitud de realidades del mundo a través de las cuales el sujeto ha reconocido la presencia de la realidad suprema. Tales han sido el cielo y los astros, la tierra y los fenómenos naturales, los acontecimientos de la historia, las mismas personas y sus obras. Además de muy numerosas, esas realidades son muy variadas. Por otra parte dentro de la historia religiosa de la humanidad y en el interior de cada una de las

religiones las hierofanías han sufrido transformaciones importantes. Toda historia religiosa es un proceso permanente de sacralización de determinadas realidades antes tenidas por profanas y de secularización de otras antes sagradas. La multiplicidad y variedad de las hierofanías es tal que M. Eliade ha podido escribir con toda razón: «Debemos estar dispuestos a aceptarlas en cualquier sector de la vida: fisiológico, económico, espiritual o social» ya que «no sabemos si existe alguna cosa —objeto, gesto, función fisiológica, ser o juego, etc.— que no haya sido alguna vez en el curso de la historia de la humanidad transfigurada en hierofanía». «Todo lo que el hombre ha mane-jado, sentido, encontrado o amado ha podido convertirse en hierofanía» *(Tratado de historia de las religiones,* p. 35).

Las hierofanías no se presentan como entidades aisladas sino bajo la forma de «constelaciones» o conjuntos de realidades mutuamente relacionadas. Esas constelaciones componen tres grupos principales que caracterizan a las grandes familias de religiones. El primero tiene como lugar hierofánico principal la naturaleza: cielo y astros o tierra y fecundidad, principalmente, el segundo, la historia y los acontecimientos en que se realiza; el tercero, la misma persona humana, sus funciones y acciones más importantes.

Estos conjuntos hierofánicos presentan una última propiedad importante. Generalmente muestran una correspondencia estrecha con la situación cultural y social del hombre o del pueblo que los viven. Así, una cultura nómada suele tener sus hierofanías propias, tomadas generalmente del «cielo», y sus elementos. Una cultura sedentaria y agrícola toma por lo general sus hierofanías de la tierra y los acontecimientos y fenómenos relativos a la fecundidad, etc. Y es frecuente que el cambio de situación comporte un cambio en las realidades tenidas por hierofánicas.

Todos estos rasgos que comporta el hecho de las hierofanías nos permiten descubrir la estructura del proceso mismo de manifestación del Misterio que tiene lugar en ellas. El Misterio se hace presente en las realidades hierofánicas, pero se hace presente como Misterio. Es decir, no se convierte en objeto del mundo. Por eso no transmuta la entidad física ni la apariencia de la realidad hierofánica. Pero una realidad dotada antes sólo del significado que como tal realidad natural tiene, al pasar a ser hierofánica adquiere la capacidad de remitir al hombre a través de su significado hacia la realidad invisible que así se hace presente en ella. Las realidades mundanas quedan así «transignificadas»; son convertidas en símbolo de una realidad invisible que sin perder su condición de invi-

sible, se hace presente a través de ella. ¿Cómo tiene lugar este proceso de transignificación?

Es indudable que el hombre no inventa estos símbolos por completo. ¿Cómo podría él crear una referencia a una realidad que está más allá, infinitamente más allá de sí mismo? Pero también parece claro que el hombre interviene el proceso hierofánico. ¿Cómo se explicaría de otra forma de variedad de las hierofanías y la correspondencia con la situación cultural del hombre que las vive como tales? En las hierofanías proyecta el hombre la presencia necesariamente inobjetiva del Misterio que le afecta interiormente y esta proyección en el mundo exterior, esta exteriorización es la única forma de vivir, de hacer suya la presencia misteriosa de la realidad absolutamente trascendente.

En íntima conexión con las mediaciones en que el Misterio se hace presente al hombre se sitúan las expresiones de todo tipo en que el hombre manifiesta, y así vive y realiza, su actitud interior de acatamiento y de adoración de ese Misterio. El hombre, como hemos visto, se ve afectado por la presencia del Misterio en la «fina sustancia del alma» como decían los místicos; pero necesita difractar en las diferentes facetas de su existencia ese «toque interior» para vivirlo humanamente. De aquí surgirán las expresiones que prestan densidad histórica a esa actitud interior que hemos descrito en nuestro punto anterior. La manifestación del reconocimiento de la Trascendencia en la dimensión espacial del hombre hará surgir por necesidad unos lugares sagrados en los que concentra especialmente el sujeto su interior sentirse afectado por lo divino. La necesidad de distenderse en la duración temporal llevará al hombre religioso a distinguir unos tiempos sagrados: la fiesta, como medio para vivir su relación religiosa. La actitud religiosa, difractada en la faceta racional del sujeto, dará lugar al surgimiento de la doctrina religiosa, del dogma y la teología. El sentimiento humano traducirá en el fervor y la emoción religiosa la aceptación de la presencia trascendente. Por último, el carácter comunitario del sujeto hará surgir la expresión comunitaria de la actitud religiosa que determinará el nacimiento de la iglesia, la fraternidad, la secta y las diferentes formas históricas de comunidad religiosa.

La condición finita y corporal del sujeto le llevará a desgranar en actos concretos esa actitud religiosa difractada en las facetas de las diferentes dimensiones humanas. Así surgirán la oración, el sacrificio, el ayuno, la limosna, la peregrinación, y las casi innumerables acciones concretas en que cada sujeto religioso expresa el reconocimiento del Misterio.

Así es como aparecen las diferentes religiones históricas que conocemos. Las diferentes circunstancias culturales, sociales, económicas y políticas confieren a éstas su gran variedad. La relación del nombre con el Misterio que late en todas ellas les confiere el aire común de familia, la semejanza estructural que nos permite reconocerlas a todas como verdaderas religiones, como manifestaciones de un mismo hecho religioso.

La explicación que acabamos de ofrecer del nivel expresivo del fenómeno religioso nos muestra que las hierofanías y los actos en que se realiza, desgranándose en el tiempo y en el espacio, la actitud religiosa son necesarios para que exista la religión, dada la condición corporal del hombre. Ni siquiera las religiones que se han presentado como una reforma interiorizadora de una tradición que concedía demasiada importancia a los elementos exteriores —tal como el cristianismo que invita a adorar a Dios en espíritu y en verdad— han podido suprimir la existencia de un conjunto de realidades y acciones exteriores en las que se hiciera realidad la actitud religiosa. Pero conviene añadir inmediatamente que tales mediaciones son relativas; que están sujetas a cambios necesarios y que no se pueden absolutizar, por importantes que parezcan, sin que perviertan en lugar de servir a la actitud religiosa.

3. VIDA RELIGIOSA Y VIDA PROFANA

En este último apartado recogemos una cuestión que ha ido apareciendo en todos los puntos anteriores sin que le hayamos dedicado la atención que merece. ¿Cuál es la relación entre el ámbito sagrado y la vida profana? ¿Qué relación guarda la salvación religiosa que transforma el ser del hombre y el progreso humano que mejora sus condiciones de vida en el mundo? ¿Cómo influye en la vida profana de un hombre el reconocimiento por éste del Misterio como realidad que le salva?

Si la relación religiosa afecta al hombre en el centro mismo de su ser personal, todas las dimensiones de su existencia y todos los actos de su vida se verán afectados por ella. Pero ¿no conducirá el reconocimiento de este hecho a la conclusión de que nada es profano para el hombre religioso y de que todo en él se ve determinado por la intención religiosa? ¿Será posible mantener en este caso la legítima autonomía que poseen las diferentes esferas de lo humano: científica, técnica, ética, política, etc., autonomía que nuestra situación de secularización nos fuerza a reconocer? ~- „„^

El hombre cuyo interior se ha visto afectado por el Misterio expresa esa presencia, en primer lugar, a través de las acciones sacrales —necesarias pero sólo relativas— que constituyen la vida específicamente religiosa. Pero tales mediaciones no son ias únicas. La actitud fundamental de aceptar el Misterio como sentido de la vida debe influir en el conjunto de la vida humana. Cómo deba influir es el problema fundamental de la relación sagrado-profano.

Esta relación ha sido y es vivida y pensada siguiendo diferentes modelos. Según el primero, la actitud religiosa se viviría exclusivamente en las acciones sacrales: oración, participación en el culto, pertenencia a una sociedad religiosa, etc. Así privilegiado lo sacral, su relación con lo profano puede ser entendida de dos formas extremas. La primera consiste en declarar la vida religiosa paralela a la vida real sin concederle apenas influencia sobre ella. Tal postura somete al hombre religioso a un dualismo insostenible que le condena a desembocar en una actitud que declara lo religioso, confundido con lo sacral, superfluo para la vida real. Desde esta concepción se terminará, pues, por declarar lo secular, lo profano única realidad importante y descalificar lo religioso como superfluo para el hombre.

Pero, aceptada la identificación de lo religioso con sus expresiones sacrales, puede adoptarse una actitud contraria a la anterior. El hombre debería, según ella, consagrar el conjunto de su vida, es decir, someter todas sus dimensiones y acciones al dominio de la vida religiosa sacral. Esta sometería todas las actividades del hombre a sus orientaciones y criterios y terminaría por desconocer la ^autonomía de la vida profana y suplir su funcionamiento normal.

Entre estas dos soluciones extremas cabe un modelo que piense la relación sagrado-profano reconociendo su entidad y su autonomía a los dos órdenes y buscando una articulación que respete la relación real que tienen en el seno del sujeto que los vive. La relación religiosa es vivida en la vida profana; se expresa también en ella. Es decir, acepta la vida humana en todas sus dimensiones: pública, profesional, ética, como mediaciones para su realización. Pero su condición de orden de lo último y definitivo en el hombre permite la acción de la vida religiosa sobre el orden de lo profano sin privar a éste de su especificidad y su autonomía y sin imponerle criterios externos de acción.

Intentando aplicar estos principios generales, diríamos que la relación religiosa tiene como consecuencia inmediata una forma peculiar de orientación fundamental de la vida que se caracteriza por estos rasgos: la aceptación gozosa de la misma como obra no

del azar ni de la necesidad o el destino sino de un designio personal amoroso; la orientación de la misma hacia un fin igualmente personal que permite vivirla en la confianza y la esperanza; la consiguiente visión de la historia humana como una obra común en la que las acciones de los hombres encaminan a todos y cada uno, a pesar de los retrocesos que impone la presencia del mal, a una forma nueva de ser que responda a sus mejores aspiraciones, una forma de ser en la que la justicia se imponga a la injusticia, el amor al odio, y en la que los valores más elevados se hagan realidad. Así la vida religiosa comporta una forma peculiar de entender y de vivir la vida humana. Esta antropología práctica introducida por la vida religiosa es el «terreno intermedio» que permite una influencia de la misma sobre la vida profana del hombre que no prive a ésta de su autonomía.

A través de esta orientación fundamental de la vida la relación religiosa influye en la actividad profana del hombre, en primer lugar, prestándole un sentido último, ese sentido que el hombre sigue anhelando cuando ha agotado todas las explicaciones y que se concreta en la esperanza de un definitivo valor de la persona. Influye, además, *desabsolutizando* las realidades mundanas, las acciones del hombre, las instituciones que instaura e incluso el conjunto de todas ellas condensado en la noción de mundo y de historia.

La relación religiosa no presta contenidos concretos a las diferentes acciones humanas, pero tampoco le es enteramente indiferente ya que en virtud de la orientación fundamental a que las refiere excluye algunos de ellos y promueve la búsqueda por el hombre de los que mejor respondan a esa orientación.

A la luz de estos principios generales, la vida religiosa aparece como una actividad específica en la que se hace realidad una no menos específica dimensión del hombre: su apertura, su gratuita capacidad de relación personal con una realidad infinita de la que procede y a la que se encamina. Esta actividad, anclada en lo más profundo de la persona, convive en el hombre con el resto de las actividades humanas en las que se expresan las demás dimensiones del hombre. No las puede sustituir. Tampoco puede verse suplida por ellas sin que el hombre resulte empobrecido. La articulación entre todas esas dimensiones y entre los niveles de realización de todas ellas constituye la difícil y hermosa tarea del hombre que acepta todas las posibilidades que le ofrece su condición humana.

APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO A LA TERCERA EDICIÓN

El texto de esta Introducción apareció por primera vez en 1973. Su redacción, por tanto, se remonta a hace más de diez años. Es indudable que, felizmente, estos dos lustros no han pasado en vano para la ciencia de las religiones. Pero también es verdad que, para un hecho con tantos milenios de historia y tan íntimamente arraigado en el hombre, es poco probable que un espacio como ese haya producido cambios que supongan una mutación estructural. De ahí que, por una parte, sea posible mantener hoy una descripción de la estructura de la religión hecha hace diez años *y,* por otra, sea imprescindible añadir los datos más significativos que se han producido en este tiempo en el tratamiento del hecho por la ciencia de las religiones. Ante la imposibilidad de ofrecer aquí una recensión minuciosa de las aportaciones a cada uno de los capítulos de la fenomenología, me limitaré a señalar los estudios más importantes en relación con algunas cuestiones generales que son las que afectan más directamente a una introducción de carácter general como la nuestra [1].

1. *Cuestiones de metodología*

Debido, tal vez, a la relativa indefinición del estatuto epistemológico de nuestra disciplina y debido también a la necesidad que sienten sus cultivadores de precisar su carácter de ciencia, la metodología es uno de los capítulos que más aportaciones ha recibido en los últimos años[2].

Comencemos por anotar algunas introducciones de carácter general que ofrecen el panorama de las ciencias de la religión y las peculiarida-

[1] Dado el carácter fundamentalmente bibliográfico de este apéndice, remitimos en primer lugar, aparte de las bibliografías periódicas, a Jacques Waardenburg, *Classkal Approaches to the Study of Religión. Aims, Methods and Theories of Research:* vol. I, *Introduction and Anthology;* vol. II, *Bibliography* (La Haya 1974). Del mismo autor, *Religionswissenschaft seit 1970. Eine Auswahl:* «Verkündigung und Forschung», Beihefte zu «Evangelische Theologie» 26 (1981) 2-43. Günter Lanczkowski, *Literaturbericht zur Religionswissenschaft:* «Theologische Rundschau» 43 (1978) 285-320. Cf. igualmente Alian W. Eister (ed.), *Changing Perspectives in the scientific Study of Religión* (Nueva York 1974). Una antología de textos sobre la religión desde diferentes perspectivas en los últimos cien años en Christoph Elsas (ed.), *Religión. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansatze* (Munich 1975).

[2] Cf. G. Schmid, *Principies of Integral Science of Religión* (La Haya, 1979). Especialmente introducción 1-7 y n. 1, 183-184, con abundante bibliografía.

des metodológicas de sus ramas principales, así como un breve resumen de sus conclusiones. Recordemos, entre otras, las obras de H. R. Schlette[3], M. Meslin[4], C. Cantone (ed.)[5], G. Schmid[6], Günter Lanczkowski[7].

En relación con la metodología de la ciencia de las religiones siguen siendo objeto de discusión dos problemas a los que ya hacía alusión nuestro texto anterior. El primero, vinculado a la relación entre estructura e historia, aparece con frecuencia, con claro predominio de la consideración histórica sobre la estructural, en la excelente *Enciclopedia delle Religioni**.- Sobre este tema insiste el documentado estudio de Ll. Duch[9], quien, después de anotar que todavía «no se ha logrado establecer una metodología de la ciencia de la religión que sea apta para comprender exhaustivamente el fenómeno religioso en su pluridimensionalidad», preconiza, como «más deseable para una ciencia de la religión eficaz», «un método que respete al mismo tiempo las estructuras y la historia». Estas afirmaciones, muy recientes, vuelven a las conclusiones que proponía R. Pettazzoni y que, a pesar de las divergencias que de él le separan, hace suyas M. Eliade: «La fenomenología y la historia se completan mutuamente; la fenomenología no puede prescindir de la etnología, la filosofía y demás disciplinas históricas. La fenomenología da, por otra parte, a las disciplinas históricas ese sentido de lo religioso que ellas son incapaces de captar. Considerada desde este punto de vista, la fenomenología religiosa es la comprensión *(Verstandniss)* religiosa de la historia, es la historia en su dimensión religiosa. La fenomenología y la historia religiosa no son dos ciencias, sino dos aspectos complementarios de la ciencia integral de las religiones, y la ciencia de

[3] H. R. Schlette, *Einführung in das Studium der Religionen* (Friburgo de Br. 1971).

[4] M. Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978).

[5] C. Cantone (dir.), La *scienze della religione oggi* (Roma ²1981).

[6] G. Schmid, *lnteressant und heilig. Auf den Weg zur integralen Religionswissenschaft* (Zürich 1971) y *Principies of Integral Science of Religión* (La Haya 1979).

[7] Günter Lanczkowski, *Einführung in die Religionswissenschaft* (Darmstadt 1980. Conviene señalar que, junto a las ciencias de la religión tradicionalmente admitidas, van surgiendo nuevas ramas, como la etnología religiosa, la geografía de la religión, la ecología de la religión, etc. Cf. A. Bros, *L'ethnologie religieuse* (París 1936); R. Boccassino, *Etnología religiosa* (Turín 1958); C. A. Schmitz (ed.), *Religionsethnologie* (Francfort 1964); D. E. Sopher, *Geography of Religions* (1967); Martin Schwind (ed.), *Religionsgeographie* (Darmstadt 1975); Áke Hultkrantz, *An ecological Approach to Religion:* «Ethnos» 31 (1966) 131ss; id., *Ecology of Religión, its Scope and Methodology*, en Lauri Honko (ed.), *Science of Religión. Studies in Methodology* (La Haya 1979) 221-236, con los comentarios que siguen a su ponencia, 237-298.

[8] *Enciclopedia delle Religioni* (Florencia 1970-1976) 6 vols.

' Ll. Duch, *Historia y estructuras religiosas. Aportación al estudio de la fenomenología de la religión* (Madrid 1978).

las religiones en cuanto tal posee un carácter bien definido que le confiere el objeto propio y único que estudia»[10].

En relación estrecha con el tema anterior, como muestran las líneas citadas de Pettazzoni, se sitúa el problema más discutido de la metodología de la ciencia sistemática o fenomenología de la religión: el de la necesidad, superfluidad o imposibilidad de la comprensión como distintivo de este saber sobre la religión frente a las ciencias de la religión en sentido estricto. En el cuerpo de esta obra señalamos la comprensión como un momento del método fenomenológico y aducimos el testimonio de algunos de los «clásicos» de la fenomenología sobre la necesidad de la «congenialidad» del intérprete con la intención presente en los hechos para captar el sentido de ese hecho humano específico que es la religión[n].

La necesidad y la posibilidad del recurso a la comprensión se ha convertido en caballo de batalla de las discusiones sobre la metodología de las ciencias de la religión. Puede percibirse la diferencia en los planteamientos metodológicos de nuestra disciplina comparando la inmensa mayoría de los textos recogidos en la obra editada por G. Lanczkowski[u] con el texto original de Áke Hulíkrantz que cierra esa antología[13]. Frente a la posibilidad y la necesidad de una comprensión del sentido de los hechos humanos y, más concretamente, del fenómeno religioso, que hemos propuesto, numerosos científicos de la religión abogan en la actualidad por un tratamiento puramente científico de ese fenómeno. Algunos llevan su exigencia hasta la negación de cualquier forma de saber complexivo sobre el fenómeno religioso reduciendo en definitiva la ciencia de la religión al tipo de saber científico que ellos consideran último. Otros admiten una ciencia global de lo religioso, una fenomenología de la religión, pero la reducen o a una enciclopedia del resto de los saberes o a una forma más de ciencia de la religión. En este último sentido se expresa, por ejemplo, Áke Hultkrantz: «La fenomenología de la religión es la investigación sistemática de las formas de religión y, por tanto, una parte de la ciencia de la religión, que clasifica desde un punto de vista comparativo, morfológico y tipológico e investiga sistemáticamente las representaciones religiosas, los ritos y las tradiciones míticas»[14].

Las dos posturas sobre este debatido tema y los argumentos en que se apoyan están perfectamente formuladas en una colección de estudios sobre la religión, cultura y metodología del grupo de trabajo para el

[10] *El ser supremo: estructura fenomenológica y desarrollo histórico,* en M. Eliade/J. M. Kitagawa (eds.), *Metodología de la historia de las religiones* (Buenos Aires 1967) 93-94.

[11] Cf. *supra,* pp. 63-64, 78.

[12] *Selbstverstündnis und Wesen der Religionswissenschaft* (Darmstadt 1974).

[13] *Über Religionsethnologische Methoden,* o. c, 360-393.

[14] *Ib'td.,* 378.

estudio de la religión de la Universidad de Groninga [15]. Sin entrar en los argumentos detallados de las dos posturas, podemos resumirlas como sigue. Una subraya el carácter *científico* de la ciencia de la religión y propone para ella un método objetivo, neutral e imparcial, que reproduce el método de las ciencias humanas (historia, sociología, psicología). La segunda tiene en cuenta el carácter específico de los fenómenos que estudia y subraya que la fenomenología se distingue de las otras ciencias de la religión (historia, psicología, sociología, etc.) por el hecho de estudiar el fenómeno religioso *qua talis*, en lo que tiene de religioso. Por tanto, insiste en la necesidad de la comprensión, que, añadida a la descripción y al estudio de las relaciones del hecho con su medio, permite captar la significación que tienen los datos que componen el hecho religioso para el sujeto que los vive.

La discusión no resulta inútil. De hecho, las críticas de los defensores del rigor científico están haciendo perfilar el método propio de este saber peculiar que es la fenomenología de la religión. Buena muestra de ello son los estudios de J. Waardenburg [16] y el de G. Schmid [17]. Este último insiste, por ejemplo, en la necesidad de reflexionar permanentemente sobre el método, en la necesidad de considerar la religión como un todo que se revela en su significación, entendida como «lo que la religión dice a quien la vive». La religión contiene para este autor tres niveles: el de los datos externos, el de la vida o la experiencia religiosa y el de la realidad de la religión. Por eso el método de una ciencia que tenga en cuenta el conjunto de la religión o la religión como un todo deberá mantener unidos tres momentos: la descripción de los diferentes elementos *(description)*, el estudio de las relaciones de esos elementos entre sí y de su conjunto con la cultura, la sociedad, la economía y la historia *(comprehension)*, y la comprensión de la intención fundamental de los datos en relación con la vida religiosa y con la realidad de la religión *(understanding)*. Sólo esta atención al conjunto de la religión responde a las exigencias de una ciencia integral

[15] En España excluye la «comprensión» en el tratamiento científico de la religión A. Fierro, *Sobre la religión. Descripción y teoría* (Madrid, Taurus, 1979).

[16] *Grundsätzliches zur Religionsphdnomenologie:* «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie» 14 (1972) 315-335; *Research on meaning in Religión,* en Th. P. von Baaren/H. J. W. Drijvers (eds.), *Religión, Culture and Methodology. Papers of the Groningen Working-group for the Study of Fundamental Problems and Methods of Science of Religión* (La Haya 1973) 108-136; *The Language of Religión and the Study of Religions as Sign Systems,* en Lauri Honko (ed.), o. c, 441-458; *Reflections on the Study of Religión, including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw* (La Haya 1978).

[17] *Principies of integral Science of Religión* (La Haya 1979). Sobre este autor, cf. el estudio crítico de Udo Tworuschka *Intégrale Religionswissenshaft-Methode der Zukunft?:* «Zeitschrift für Religions- und geistes Gesichte» 26 (1974) 239-243.

de la religión y sólo en la significación de la religión son pensadas y comprendidas conjuntamente todas sus dimensiones [18].

Por nuestra parte, después de haber leído los numerosos alegatos en favor de una ciencia de la religión puramente objetiva y explicativa, creemos poder seguir manteniendo la necesidad dei recurso a la comprensión como medio para captar el significado del singular hecho humano que es la religión, aceptando, por supuesto, la legitimidad y la necesidad de la descripción y la explicación de las diferentes ciencias para obtener un conocimiento más completo de ese fenómeno caracterizado precisamente por su complejidad. Las razones —insuficientes a nuestro entender— que llevan a tales posturas son: una concepción de la ciencia excesivamente estrecha construida desde el modelo de las ciencias físico-naturales; considerar la religión en términos puramente funcionales, desde el punto de vista de la sociedad, el psiquismo o la cultura, y, por último, la decisión de ignorar el testimonio de los propios sujetos religiosos, por la sola razón de que la intención que anima sus manifestaciones, y se encarna en las mediaciones religiosas, no se deja captar con los instrumentos y los métodos de un saber apriórica-mente definido como el único posible [19].

Aunque se trate del testimonio de un autor que algunos de los nuevos científicos de la religión consideran superado, no puedo dejar de hacer mía una observación de M. Eliade después de asistir, en el Congreso de Turku de 1973, a una ponencia sobre la metodología de la ciencia de los religiones: «Todo historiador de las religiones, cualquiera que sea el método que utilice, debe leer este texto de W. James que llevo justamente en el bolsillo: un cuarteto de Beethoven no es realmente, como se ha observado, otra cosa que el ruido hecho por el frotamiento de crines de caballo sobre tripas de gato, y esta definición puede ser considerada exhaustiva. Pero la adopción de esa descripción no excluye en modo alguno la posibilidad de una descripción enteramente diferente» [20].

Anotemos antes de terminar este apartado sobre la metodología de la ciencia de las religiones algunas publicaciones sobre la debatida cuestión de la definición de religión, que está en la base de muchas discusiones metodológicas y que por eso es frecuentemente tratada en los estudios aquí citados. Material abundante para este trabajo proporciona

[18] O. c, 98; cf. 97-100.

[19] Un buen resumen de las objeciones a la ciencia comprensiva de la religión desde el punto de vista de la filosofía analítica en G. Neuf, *Religionswissenschaft und analitische Philosophie*, en G. Stephenson (ed.), *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft* (Darmstadt 1976) 339-354. Resumen —claro, pero no convincente más que para quienes compartan sus presupuestos— de las objeciones de la nueva escuela holandesa en Th. P. van Baaren, *Systematische Religionswissenschaft:* «Nederlands Theologisch Tijdschrift» 24 (1969) 81-88.

[20] *Fragments d'un journal* II, 1970-1978 (París 1981) 138.

la obra de M. Despland sobre la religión en Occidente, que constituye la historia de la idea de religión desde los orígenes grecolatinos hasta finales del siglo xvm, con atención al contexto cultural en el que esas ideas se producen. Por otra parte, las cuarenta definiciones de religión que ofrece en apéndice constituyen un ejemplo palpable de la variedad de las ideas que se han hecho sobre la religión autores incluso pertenecientes a una misma tradición cultural y religiosa[21]. Sobre los problemas de la tarea misma de definir la religión, a los títulos ofrecidos en el texto[22] conviene añadir las aportaciones siguientes: J. E. Barnhart[a], A. Fierro[24], P. Berger[25], R. D. Baird[26]. Por nuestra parte, reconocemos la utilidad de las definiciones funcionales, pero creemos que tales definiciones son insuficientes porque funciones análogas pueden ser desempeñadas por hechos esencialmente diferentes y porque, mientras no se haga referencia a la realidad cuya presencia origina la realización de esas funciones, no se habrá captado lo esencial de la vida religiosa[27]. De ahí que estimemos indispensable recurrir a una definición sustantiva o que haga referencia a la «realidad de la religión», en los términos de G. Schmid.

La categoría de «lo sagrado»

Es bien conocida la importancia de este término en la ciencia de las religiones a partir de Max Müller y pasando por E. Durkheim, N. Soderblom, R. Otto y M. Eliade, entre otros. Pero el reconocimiento de esta importancia no ha llevado todavía a una clarificación del concepto. Testimonio de ello son los estudios que siguen siendo dedicados a la clasificación e interpretación de las teorías sobre lo sagrado y a la clarificación misma de la noción. Entre los estudios más importantes de los que tenemos conocimiento señalamos: la antología de textos publicada bajo el título de *Discusión sobre «lo sagrado»*[28]; J. Ries, que agrupa las teorías sobre lo sagrado en estos cuatro apartados: teorías sociológicas y etnológicas: E. Durkheim, M. Maus, R. Girard, R. Cail-

[21] M. Despland, *La religión en Occident, evolution des idees et du vecu* (París 1979).
[22] Cf. *supra* 103, n. 47.
[23] *The Study of Religión and its meaning. New exploration in light of Karl Popper and Emile Durkheim* (La Haya 1977), especialmente cap. 1.
[24] O. c, 19-37.
[25] *Sotne second Thoughts on Sustantive versus Functional Definitions of Religions:* «Journal for Scientific Study of Religión» 14 (1974) 125-233.
[26] *Category formation and the History of Religión* (La Haya 1971), especialmente 17-27.
[27] J. Martín Velasco, *La religión en el hombre:* «Revista Católica Internacional Communio» 2 (1980) 323-326.
[28] C. Colpe (ed.), *Die Diskussion um das «Heilige»* (Darmstadt 1977).

lois; fenomenología de lo sagrado; N. Soderblom, R. Otto, G. van der Leeuw; fenomenología y hermenéutica de lo sagrado: M. Eliade[29].

Particularmente importante para percibir la multiplicidad de sentidos en que es utilizado el término y la consiguiente diversidad de definiciones del mismo es la obra colectiva publicada por E. Castelli[30]. En ella merece especial atención el estudio de H. Bouillard[31], en el que a la oposición sagrado-profano, propuesta tanto por la escuela sociológica francesa como por M. Eliade, añade la distinción sagrado-divino, apoyada en parte en un artículo de J. P. Audet[32]. En esta nueva estructuración de los elementos de la experiencia humana y la vida religiosa lo sagrado se convierte en «intermediario o mediador entre lo profano y lo divino»[33]. «Mantener la posición media de lo sagrado entre el hombre y lo divino importa, pues, a la calidad de la esencia misma de la religión. Es no menos indispensable para salvaguardar el valor propio de lo profano, la autonomía de la cultura, la libertad humana»[34]. Subrayamos esta precisión terminológica que coincide en parte con la propuesta en nuestra síntesis. También para nosotros, en efecto, conviene distinguir el Misterio —equivalente a lo divino en la terminología de H. Brouillard— de lo sagrado." Pero lo sagrado para nosotros puede ser utilizado en dos sentidos: como ámbito de realidad que surge en la vida humana cuando el hombre vive su referencia al Misterio, y como conjunto de mediaciones concretas a través de las cuales el hombre reconoce y vive la aparición del misterio. En este segundo caso hablamos nosotros de *lo sacral*. Introducida esta distinción, se puede hablar de que todo en la vida del hombre es o puede ser sagrado —«ya comáis, ya bebáis, hacedlo para la gloria de Dios», decía san Pablo: 1 Cor 10,31—, pero existen en la vida del hombre realidades y acciones sacrales, cuya finalidad consiste en hacer presente la referencia al Misterio y, frente a ellas, se puede hablar legítimamente de acciones profanas ordenadas de suyo a la consecución de un fin propio de la vida ordinaria intramundana del hombre. Estas precisiones terminológicas aportan, a nuestro enten-

[29] *Les religions et le sacre* (Louvain-la-Neuve ^{3}1981). La claridad de la exposición y la documentación abundante y bien seleccionada hacen de estas notas del curso de introducción a la historia de las religiones en Louvain-la Neuve un auxiliar valiosísimo. La obra continúa con una segunda parte que estudia la expresión de lo sagrado en las grandes religiones y que ha dado lugar a un nuevo volumen: *L'expression du sacre dans les grandes religions*. I. *Proche Orient et traiitions bibliques* (Louvain-la-Neuve 1978).

[30] *he sacre. Études et recherches*. Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome. Roma, 4-9 enero 1974 (París 1974).

[31] *La categorie du sacre dans la science des religions*, en o. c, 33-56.

[32] *Le sacre et le prophane: leur situation en Christíanisme:* «Nouvelle Revue Théologique» 79 (1957) 33-61.

[33] *Ibíd.*, p. 47.

[34] *Ibíd.*, p. 49.

der, alguna claridad al problema de la relación sagrado-divino y sagrado-profano y están por debajo de nuestra comprensión de la religión aun cuando no aparezcan explícitamente formuladas en la misma[35]

Lo sagrado en la obra de R. Girard

En relación con el problema de lo sagrado es indispensable aludir a la obra tan sugerente como polémica de R. Girard, que ha renovado el planteamiento de casi todas las cuestiones en relación con la naturaleza, el origen y la explicación de lo sagrado[36]. No se trata de ofrecer aquí un resumen completo de las ideas de Girard[37]. Nos limitaremos a dar cuenta de aquellas que más claramente ponen en cuestión la idea de la religión expuesta anteriormente por nosotros. La primera se refiere al origen mismo de la religión, juzgada por los cultivadores de esta ciencia cuestión sin respuesta y no pertinente, y a la que R. Girard propone una respuesta, que otorga, al mismo tiempo, comprensión a cuestiones fundamentales como el origen de la violencia, de la cultura y de las instituciones humanas. En este punto es indudable que el hecho de que las respuestas anteriores se hayan demostrado falsas no invalida la búsqueda de nuevas hipótesis que expliquen ese origen, aunque tal vez sí aconseje mayor cautela a la hora de tomar las hipótesis como tesis científicamente confirmadas y capaces de dar lugar a una antropología fundamental. La relación entre la violencia y lo sagrado es algo que puede constatar cualquier conocedor de la historia de las religiones. La novedad consistirá en hacer de la explicación de la violencia una explicación general de lo sagrado. ¿De dónde procede la violencia? Para Girard no es algo originario; procede del deseo y, más concretamente, de una relación entre deseos rivales. El origen de la violencia es la mimesis de apropiación. La violencia es «rivalidad de sujetos en conflicto por la posesión de un

[35] Cf. *supra* 112ss, 302-303, 309ss; cf. igualmente para esta cuestión J. Etienne, *L'bomme et le sacre. Pour une clarification conceptuelle:* «Revue Théologique de Louvain» 13 (1982) 5-17. También recomendamos como síntesis reciente de la problemática en torno a lo sagrado J. Jacques Wunenburger, *Le sacre* (París 1981); G. Girard, *Vers une définition systematique du sacre:* «Liberté» (CA) nn. 87/88, pp. 58-74. Una bibliografía comentada en R. Courtas/F. A. Isambert, *La notion du «sacre». Bibliographie tbématique:* «Archives des sciences sociales des Religions» 44 (1977) 119-138.

[36] Para nuestro tema interesan especialmente: *La violence et le sacre* (París 1972); *Des choses caches depuis la constitution du monde* (París 1978; trad. castellana: *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica,* Salamanca 1982); *Le bouc émissaire* (París 1982).

[37] Resumen que en buena medida está hecho por T.-I. González-Faus, *Violencia, religión, sociedad, cristologia:* «Actualidad bibliográfica» 1 (1981) 7-37.

objeto semejante»[M]. Pero la rivalidad no se debe a la escasez del objeto, sino al miedo de que el otro, por medio del objeto deseado, amenace la identidad del sujeto. Este miedo culmina en una crisis en la que el sujeto, creyéndose amenazado por la indistinción, intenta eliminar al otro para confirmar su diferencia. La violencia una vez desencadenada genera sucesivas reacciones violentas que amenazan la supervivencia del mismo grupo social. La sociedad trata de eliminar esta amenaza expulsando de sí una víctima emisaria, relacionada con la sociedad y suficientemente externa a ella para que no desencadene nuevas violencias, sobre la que se ejerce unánimemente la violencia de la sociedad. La víctima, temida y venerada a la vez, por cuanto la unanimidad de la violencia ejercida contra ella ha pacificado al grupo, se convierte en sagrada para el grupo. Así, el sacrificio de la víctima emisaria constituye el origen mismo de lo sagrado. De ella proceden también las prohibiciones que comporta y los rituales de reactualización que instaura. El sacrificio de la víctima emisaria se convierte así en el origen también de lo social y lo cultural.

Para que sea eficaz este mecanismo que origina el proceso de humanización se requiere que sea inconsciente. Lo sagrado descansa sobre este ocultamiento a sus actores del recurso de la violencia sobre la víctima como solución al problema de la violencia.

Nuestras sociedades siguen cautivas de este mecanismo, aun cuando la mentalidad racionalista nos haya acostumbrado a establecer una ruptura entre el comportamiento de las sociedades tradicionales y el de la nuestra. El proceso «victimario» sigue produciéndose ante nuestros ojos, sin que podamos percibirlo por su carácter inconsciente. Esquemáticamente descrito con palabras tomadas del resumen de P. Valadier, «la agresividad que suscita la percepción de las diferencias (edad, sexo, riqueza, talento, etc.) tiende a nivelarlas y de esa forma precipita la extensión de la amenaza generalizada: cada vez se sabe menos quién es quién, quién es el agresor y quién el agredido, quién el explotador y quién el explotado. Pero esta amenaza, que debería llevar a reproducir el proceso victimario, lo consigue cada vez menos, porque el desarrollo tecnológico, y particularmente la amenaza nuclear, neutraliza el proceso, ya que la eliminación de una víctima culpable corre el riesgo de traer no la paz, sino el conflicto generalizado» [39].

Bastarían estos elementos para manifestar lo ambicioso del proyecto de R. Girard y el alcance realmente universal y generalizado de sus conclusiones. Pero sus dos últimas obras hacen intervenir un nuevo elemento: la revelación judeocristiana o, mejor, el hecho cristiano como única realidad que proporciona la clave para una interpretación

[38] Cf. P. Valadier, *Bouc émissaire el révélation chrétienne selon Rene Girard:* «Études» 13 (1982) 5-17, a quien seguimos en su excelente resumen de la obra de Girard.

[39] *Ibíd.*, 254.

integral del «misterio de nuestro mundo». La revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento revela el mecanismo victimario que venía funcionando inconscientemente en la vivencia tradicional de lo sagrado. En efecto, ya en el Antiguo, pero sobre todo en el Nuevo Testamento, la víctima es declarada inocente, con lo que se pone de manifiesto que ella no podía ser la causa del mal que había cargado sobre ella. La revelación descubre, pues, la violencia de la solución tradicional contra la violencia y conduce a los hombres a buscar la reconciliación por otro camino: «el de la reconciliación en el perdón; invita a no tener miedo del otro y a no considerar su deseo como rival; apela al rechazo de la violencia y obliga a la mirada fraternal» [40].

De este hecho saca Girard consecuencias sobre el ser mismo de Jesús que han suscitado algunas de las más violentas reacciones a su obra. Su condición de ser ajeno al mundo de la violencia se explica sólo porque «Jesús es el único en realizar una perfección de lo humano que no hace más que una sola cosa con la divinidad». «La lectura no sacrificial (del texto evangélico) ... al mismo tiempo que revela la fuerza desmitificadora de los evangelios ... muestra ... la (necesidad) de las grandes afirmaciones canónicas sobre la divinidad de Jesús y su unión con el Padre»[41]. Pero lo cierto es que Girard constata que esta lectura no sacrificial del texto evangélico ha sido sustituida por una lectura sacrificial que la ha situado en continuidad con las tradiciones de lo sagrado [42].

No nos es posible entrar aquí en la crítica detallada de una obra tan sugerente —fascinante han llegado a decir algunos—, tan ambiciosa y tan original. Es defícil sustraerse a la sospecha de que, probablemente, impresión semejante produjeron los escritos de los grandes antropólogos de finales del siglo pasado y comienzos del nuestro. Pero lo que constituía la razón del asombro se ha convertido decenios después en el punto débil sobre el que se han cebado todas las críticas. En esa ambición de querer explicar —pasando cada vez más del terreno de las hipótesis al de las afirmaciones tenidas por comprobadas— el conjunto de lo humano y lo divino desde un solo factor, la violencia, radica la dificultad mayor de una obra a la que nadie negará un valor extraordinario y que, sin duda, hará que el problema de lo sagrado deba plantearse a partir de ahora teniendo en cuenta sus conclusiones.

Por nuestra parte creemos que, independientemente de la plausibilidad de las explicaciones de aspectos parciales de la vida religiosa y de la cultura que ofrece, su explicación del origen de lo sagrado a

[40] *Ib'td., 255.*
[41] *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort* (Salamanca 1982) 248-249; léanse los" dos apartados sobre la divinidad de Jesucristo y la concepción virginal, 247-256.
[42] O. *ib'td.,* 257-297.

partir exclusivamente del sacrificio de la víctima emisaria sólo es posible desde un planteamiento reductoramente social del problema de lo religioso y que se presta a las mismas críticas hechas a las teorías sociologistas sobre el origen de lo sagrado[43].

Lo sagrado y sus transformaciones en la sociedad actual

El estudio de lo sagrado se encuentra en la actualidad con un clima cultural y social notablemente distinto del que imperaba hace tan sólo poco más de un decenio. Al comienzo de los años setenta se escribía de lo sagrado desde la conciencia de estar sumidos en un «eclipse de lo sagrado»[44]. El desarrollo de los movimientos contraculturales, el nacimiento de nuevos movimientos religiosos al margen de las religiones «oficiales», el avance del movimiento sectario, el clima de inseguridad, resultado de la ya prolongada crisis económica; la proliferación de formas pararreligiosas o de lo sagrado en estado salvaje[45] suponen un nuevo clima cultural para la reflexión sobre lo sagrado y para cuestiones conexas como el proceso de desacralización y secularización.

No me es posible ofrecer una bibliografía adecuada de las publicaciones relativas a estos fenómenos tan variados y complejos. Me contentaré, pues, con ofrecer algunas lecturas que pueden ayudar a clarificarlos.

Muy útil para el análisis del cambio religioso, base misma del problema, es la obra colectiva sobre el tema editada por G. Stephenson[46]. Sobre las nuevas religiones señalamos las obras de G. Lanczkowski[47], F. W. Haacks[4S], así como la obra colectiva editada con idéntico título por M. Müller, Kuppers y F. Specht[49]. Más importante para la clasificación de los hechos desde la ciencia de las religiones es la aportación de C. Colpe al nuevo manual de historia de las reli-

[43] Para una valoración más amplia y razonada remitimos a alguno de los estudios dedicados a los tres libros de Girard en que se basa nuestra exposición: J.-I. González-Faus, art. cit.; Paul Valadier, art. cit.; C. Troisfontaines, *L'identité du social et du religieux selon Rene Girard:* «Revue Philosophique de Louvain» 78 (1980) 71-90; las críticas y comentarios publicados como apéndice a la edición de bolsillo de *La violence et le sacre* (París 1972). De ellas destacamos Pierre Manent, *Une théorie qui a quelque chose a cacher:* «Contrepoint» 14 (1974) 518-532; M. Meslin, *Une tendance a la generalisation abusive:* «Revue Historique» CCLV, 1, pp. 503-504.

[44] S. S. Acquaviva, *L'éclipse du sacre dans la civilisation industrielle* (Tours 1967).

[45] R. Bastide, *Le sacre sauvage et autres essais* (París 1975).

[46] *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft* (Darmstadt 1976).

[47] *Die neue Religionen* (Francfort 1974).

[48] *Jugendreligionen. Ursachen, Trends, Reaktionen* (Munich 1979).

[49] *Neue Jugendreligionen* (Gotinga '1979).

gíones publicado en Alemania[50]. En ella estudia las nuevas formaciones religiosas nacidas en el seno de las grandes religiones de Oriente y Occidente, los cultos surgidos de grandes crisis y los movimientos proféticos, y, por último, los problemas generales y las estructuras de base[51]. Al mismo tema está consagrado el último tomo de una de las últimas historias de las religiones aparecidas en castellano[52].

Sobre el tema de lo sagrado en una época de crisis contiene estudios interesantes, sobre todo para el movimiento carismático centrado en Italia y desde un punto de vista sociológico, un libro de F. Ferrarotti/G. de Luttiis/M. I. Maccioti/L. Catucci[53]. También se han ocupado del fenómeno las revistas sociológicas y teológicas[54].

La conclusión provisional de todos estos estudios es que, como decía G. Lanczkowski en su última obra citada, el término «secularización» con que se ha caracterizado la situación religiosa de los últimos decenios simplifica los hechos históricos y en buena medida los vela en lugar de ayudar a comprenderlos; se puede añadir a esto que los hechos están desmintiendo las previsiones sobre la secularización como movimiento generalizado e irreversible y que ahora más que nunca se hace imprescindible elaborar una noción de religión, por difícil que resulte, que sirva de criterio para discernir los movimientos religiosos y sus reformas de los hechos pseudorreligiosos o que constituyen «religiones de reemplazo».

[50] *Synckretismus, Renaissance, Sákularisation und Neubildung von Religionen in der Gegenwart,* en *Handbuch der Religionsgeschichte,* ed. por J. P. Asmussen/J. Laessoe (Gotinga 1975) III, 441-523.

[51] El estudio se termina con una amplia bibliografía sobre cada uno de los capítulos, pp. 519-523.

[52] *Historia de las religiones. Siglo XXI,* vol. 12: *Movimientos religiosos derivados de la aculturación* (Madrid 1982).

[53] *Studi sulla produzione sociale del sacro,* vol. I: *Forme del sacro in un'epoca di crisi* (Napóles 1978). Con una amplia bibliografía que contiene además referencias a obras sobre la «posesión», lo paracientífico, el ocultismo, lo parapsíquico, es decir, muchas de las manifestaciones del llamado «sagrado salvaje» o de las «religiones de reemplazo».

[54] Cf., por ejemplo, *La persistencia de la religión:* «Concilium» 81 (1973). *La transformación de lo sagrado:* «Revista Católica Internacional Communio» 2 (1980) 4. Sobre este tema existe abundante bibliografía. Señalemos algunos títulos: J. Ries, *Sacre, secularisation et métamorphoses du sacre:* «Revue Théologique de Louvain» 9 (1978) 83-91; C. Colpe, *Syncretism and Secularization: complementary ani antithetical trends in new religious movements?:* «History of Religión» 17 (1977) 156-176. Más antiguos, H. Zarnt, *Wiederentdekung der Religión. Die geschichtliche Situation fordert einen Stellungswechsel in der Theologie:* «Evangelische Kommentare» (1972) 521-524, y J. D. J. Waardenburg, *Religionen der Gegenwart im Blickfeld phdnomenologischer Forschung:* «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie» 15 (1973) 304-325.

3. *Nuevos tratados de fenomenología de la religión*

A pesar de las incertidumbres metodológicas de que ha quedado constancia anteriormente, siguen apareciendo estudios sobre nuestra disciplina que ofrecen una síntesis global de sus resultados o analizan alguno de sus capítulos con el mismo método. Señalamos algunos que no tuvieron cabida en las anteriores ediciones de este libro. Ninian Smart ha publicado un tratado que tiene la originalidad de aproximarse a las consideraciones «continentales» de la religión, sin romper del todo con la forma anglosajona de abordar el problema bajo la forma de la historia comparada. Estudia el fenómeno de la religión al mismo tiempo de forma científica, comprensiva y empática y ejercita la «reducción» sobre la existencia o no existencia del objeto de la religión. Selecciona como «test» para desarrollar su estudio el caso del mito y termina con las cuestiones que plantean la tensión entre religión y ciencia de las religiones [55].

También Mariasusai Dhavamoni, profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, ha publicado una síntesis de fenomenología de la religión[56]. El esquema de su obra es simple y su contenido es claro y preciso. Tras una introducción metodológica en la que conjuga la comparación, la historia y la comprensión como momentos de su método, Dhavamony divide el contenido de la fenomenología en cinco apartados: formas primitivas de religión; objeto de la religión; las expresiones religiosas. Estudia luego la experiencia religiosa y, por último, la finalidad de la religión. Cada capítulo y el conjunto de la obra se terminan con una bien seleccionada bibliografía.

Más recientemente ha publicado Günter Lanczkowski una obra con el título más modesto de *Introducción a la fenomenología de la religión* [57]. Su contenido difiere poco de los anteriores. Destaquemos en ella como novedad un largo capítulo sobre los tipos de autoridad religiosa: el ungido, el profeta, el místico, el sacerdote, etc.[58] Y una muy esquemática tipología de las religiones[59]. Más breve, pero digna de ser tenida en cuenta, es la obra de A. Fierro *El hecho religioso* [m], en la que estudia con claridad, buena documentación y agudeza los componentes del hecho religioso: seres y poderes sobrenaturales, la práctica de la religión y sus formas y lo religioso como hecho histórico. La presentación de la obra es excelente y sólo le falta, a mi modo de ver, el esfuerzo de comprensión del sentido de los datos, que, como vimos ya antes, Fierro ha rechazado como método de la fenomenología de la. religión, para ser una excelente introducción a nuestra disciplina. Por último, constituye un buen compendio de algu-

55 N. Smart, *The Phenomenon of Religión* (Londres 1973).
56 *Fhenomenology of Religión* (Roma 1973).
57 *Einführung in die Religionsphánomenologie* (Darmstadt 1978).
58 *Ib'td.*, 84-107.
59 *Ib'td.*, 122-125.
'' Barcelona, Salvat, 1981.

ñas cuestiones de fenomenología y filosofía de la religión la síntesis de J. de Sahagún Lucas *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión*[6'1]-. Como introducción al estudio de las religiones —muy vasta y documentada y realizada con criterios confesionales católicos— se ha de entender también la *Historia de las religiones* publicada por M. Guerra[62].

Sobre aspectos concretos de la fenomenología de la religión anotaremos tan sólo algunos estudios. En relación con la fiesta y el culto, J. J. Wunenburger ha editado una monografía que resume el estado de la cuestión, abre nuevas perspectivas y tiene en cuenta el contexto sociocultural en que se plantea el problema[63]. Es imposible reseñar aquí las publicaciones recientes sobre el símbolo desde la perspectiva de la ciencia de la religión. Nos permitimos por ello remitir a un estudio en el que hemos utilizado algunas de ellas[64]. Por último, de la numerosa bibliografía sobre la oración nos parece imprescindible remitir a la valiosa publicación de un importante coloquio consagrado al tema desde la perspectiva de las ciencias de la religión[65]. Señalemos para terminar este apartado tres estudios sobre el tema de la experiencia religiosa[M]

La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre lo religioso

La peculiar situación de nuestra disciplina, descrita por nosotros como intermedia entre las ciencias de la religión en sentido estricto y los saberes normativos (filosofía de la religión y teología), así como la frecuente utilización de este libro en cursos de formación teológica, aconsejan que nos refiramos en este último apartado a los estudios interdisciplinares en relación con la materia.

Muchas de las obras citadas en el apartado de la metodología lo abordan más o menos indirectamente. Añadamos aquí algunas obras que lo hacen objeto de atención expresa. En la ya importante colección del Centro de Historia de las Religiones de Louvain-la-Neuve

" Salamanca 1982.

62 *Historia de las religiones* (Pamplona 1980) 3 vols.

63 *La féte, le jeu et le sacre* (París 1977). Sobre el mismo tema cf. J. Martín Velasco, *Recuperar la fiesta cristiana:* «Revista Internacional de Teología Communio» 4 (1982) 145-161.

64 J. Martín Velasco, *El simbolismo desde la ciencia de las religiones*, en *Lenguaje científico, mítico y religioso* (Bilbao 1979) 161-210.

65 H. Limet y J. Ries (eds.), *L'expérience de la priere dans les grandes religions* (Louvain-la-Neuve 1980).

66 *II problema dell'esperienza religiosa* (Brescia 1961). De los artículos contenidos en la publicación, cf. especialmente R. Guardini, *La fenomenología dell'esperienza religiosa*, pp. 21-26. Ll. Duch, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea* (Barcelona 1979). X. Picaza, *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios* (Salamanca 1981).

ha aparecido un cuaderno dedicado al tema[67]. En una colección de artículos que interesan en conjunto a nuestras preocupaciones cabe subrayar, en relación expresa con el tema de la relación de los distintos saberes sobre la religión, los estudios de A. Vergote y W. Dupré[68].

El tema de la religión y la teología es abordado desde diferentes puntos de vista en una obra colectiva editada por U. Mann[69]. La obra contiene una introducción con reflexiones teóricas sobre la necesidad de poner en relación la teología con la ciencia de las religiones; una primera parte que bajo el título de «Ciencia de la religión y teología» contiene exposiciones sintéticas de los resultados de la historia de las más importantes religiones y dos estudios sobre la sociología y la psicología de la religión, por una parte, y la teología por otra; una segunda parte titulada «Teología y ciencia de la religión», que estudia el Antiguo, el Nuevo Testamento, la gnosis y la Iglesia primitiva prestando atención a la perspectiva propia de la historia de las religiones, y, por último, la historia de la ciencia de las religiones y las relaciones de la ciencia de la religión con la teología sistemática, la teología práctica y el ecumenismo y la misionología.

Sobre la misma cuestión se han pronunciado, para referirnos a dos autores eminentes, C. J. Bleeker, desde el punto de vista de la ciencia de las religiones[70], y P. Tillich, desde su condición de teólogo[71]. Desde otro punto de vista aborda con extensión y profundidad la relación teología-teoría de la religión W. Pannenberg[n]. De la misma problemática es un eco lejano la discusión sobre la enseñanza de la religión en la escuela y la tendencia de algunos a sustituir en ella la teología por una cultura religiosa o una ciencia de la religión[73].

Aquí damos por terminado este resumen bibliográfico. Con él no hemos pretendido sustituir las excelentes bibliografías especializadas existentes, sino sólo indicar algunas pistas que permitan al lector de nuestro libro seguir el curso de las reflexiones actuales sobre el tema y profundizar en la tarea de introducirse en el inagotable fenómeno religioso.

67 *Science des religions et sciences humaines. Problémes et méthodes* (Louvain-la-Neuve 1979).

68 A. Vergote, *Neue Perspectiven in den Religionswissenschaften;* W. Dupré, *Überlegungen zur Religionsphilosophiscben Bedeutung der Religionsphilosophie,* en T. Rendtorff (ed.), *Religión ais Problem der Aufklárung. Eine Bilanz aus der Religionstheoretischen Forschung* (Gotinga) 36-51 y 52-68.

69 *Theologie und Religionswissenschaft* (Darmstadt 1973).

70 *Comparing the religio-hislorical and' the theologícal Meihod:* «Numen» 18 (1971) 9-29.

71 Como resumen de su postura, *Tbe significance of the Hisiory of religions for the systematic theologian:* «Essays in Divinity» (1968) 241-255.

72 *Teoría de la ciencia y teología* (trad. castellana, Ed. Cristiandad, Madrid, 1981), especialmente 308ss.

73 Un caso de esta polémica en A. Alberich/Lluis Duch/J. Martín Velasco, *Enseñar religión hoy* (Barcelona 1980).